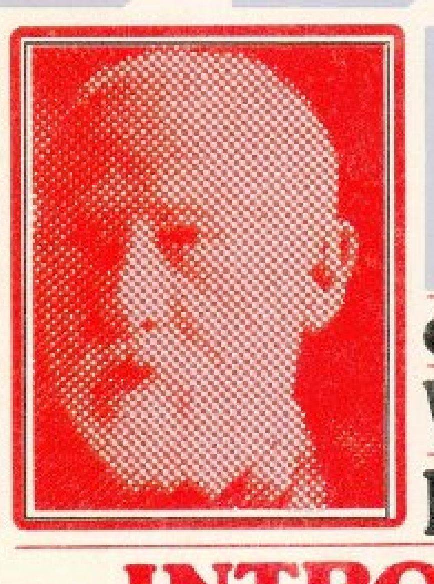
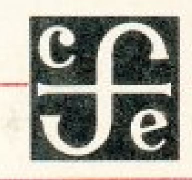


OBRAS DE

# WILHELM DILTHEY

I

# INTRODUCCION A LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU



OBRAS DE WILHELM DILTHEY · I

# INTRODUCCION A LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

*En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*

Versión, nuevamente revisada, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Imaz



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
México - Buenos Aires

Primera edición en alemán, 1883
Tercera edición en alemán, 1933
Primera edición en español, 1944
Segunda edición en español, 1949



**Impreso y hecho en México**
**Printed and made in Mexico**

## PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

En este *tercer volumen que publico de las "obras" de Guillermo Dilthey puedo ya decir que presento "una obra" del autor y que no he tenido que hacer ningún trabajo de selección y acoplamiento, fuera del que supone la travesura de hacer hablar al autor por medio de un sueño. Una obra espléndida, en efecto, que nos advierte del puño de este hombre para manejar enérgica y elegantemente las más alborotadas cuadrigas. En el invierno de 1895-96 pensaba Dilthey poner en pie los materiales acumulados desde la aparición del primer volumen de la* Introducción *(1883) y acabar la obra definitiva con la publicación del libro tercero, histórico, y del cuarto, gnoseológico y sistemático. No abandonó, no pudo abandonar la idea hasta poco antes de morir, pues fué en el verano de 1911 cuando redactó el prólogo que había de presidir a todos los materiales acumulados para la parte sistemática y de los que él se desprendía envolviéndolos con un título común:* El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida *(los volúmenes v y vi de la colección publicada por sus discípulos), por considerar, luego de un segundo intento fallido en 1907, que sus ideas habían logrado una etapa superior con "La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu" (1910), que sus discípulos han publicado en el volumen vii de la colección. ¿Se me permitirá repetir a propósito de Dilthey lo que ya dije una vez, un poco tímidamente, con respecto a Kant: que Dilthey murió, a los 78 años, prematuramente?*

*Hemos escrito que en el verano de 1911* redactó *el prólogo. Pero la historia no es tan sencilla. Primero lo redactó, sin concluirlo. Luego lo dictó, sin concluirlo. Todavía añadió correcciones de su mano al dictado que siguió inconcluso. Pero esto no es todo, pues sabemos por propia declaración que "las mejores ideas se le ocurrían en el momento de corregir las pruebas". La muerte le retuvo, impertinentemente, la última mano. Con esta pequeña anécdota puede el lector "revivir" de alguna manera lo que ha podido ser la vida intelectual de este coloso, una prolongada y gozosa tortura del monstruoso arquitecto que, trazados en firme los planos luminosos de su obra, va puliendo los materiales, trasladándolos de sitio, cambiándolos por otros mejores que la vida le acarrea, hasta que se marcha al otro mundo con la idea perfecta de su catedral, abandonando el cuidado de sus complicados arquitrabes, de sus vitrales luminosos, de sus finísimas esculturas, de sus cimentadas y altísimas naves, a la piedad filial de sus discípulos. ¡Cómo nos conmueve cuando, en alguno de sus escritos, levanta ligeramente esta terrible pesadumbre de su destino como un ejemplo preciso para aclarar al lector la idea de la "vivencia"! También en Kant encontra-*

*mos, en sus últimos años, secos comentarios enternecedores al secular* ars longa, vita brevis, *con un afán ilustrador del sentido salvador de la historia.*

*La obra de Dilthey es fragmentaria, claro está. Pero ¿cuántos filósofos han escapado a este destino? Muchos han tenido la vida larga pero el arte les ha sido más largo todavía. Sobran los ejemplos. Pero sería ligereza concluir que por esto su obra resulte contradictoria, inconexa, llena de vanos. Comentando Kuno Fischer un escrito póstumo de Kant,* Sistema de la filosofía en su totalidad, *nos dice: "Es lícito dudar del valor de esta obra, de sus nuevos pensamientos, del orden y método que en ella existen, aun sin haberla leído, al considerar el estado de debilidad en que su autor se encontraba y al pensar en las conclusiones a que le podía haber llevado su filosofía. No puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya". También podemos decir —con las naturales reservas en los dos casos— de Dilthey: no puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya y, sin embargo, afirmamos que murió prematuramente. No tenemos más que comparar su ensayo "Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia" (1875) con el libro primero de la* Introducción de las ciencias del espíritu *(1883) para medir exactamente la distancia que va de un ensayo de taller a la labor definitiva, o poner en parangón el estilo apretado, justo, el despliegue espléndido de su exposición histórica en el libro segundo, con la marcha morosa de muchos de sus ensayos históricos (así, los publicados por nosotros con los títulos* Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII y Hegel y el Idealismo), *para imaginarnos el libro magistral que pudo haber sido la continuación de la* Introducción. *Pero no todo es pérdida, pues también resulta cierto que muchos conceptos del libro primero de esta* Introducción *se aclaran en las páginas más esponjosas del ensayo, aparte del interés "histórico-evolutivo", tan diltheyano, que ofrecen.*

*Sin duda que la anécdota del prólogo nos avisa de que el caso de Guillermo Dilthey es muy particular, pero no en el sentido de que afecte a la unidad y acabado de su pensamiento, ni tan siquiera en el más piadoso que le entresaca su discípulo Misch: la áspera dificultad, constantemente indomable, de plasmar la intuición en* ratio. *Leyendo, por ejemplo, sus ensayos de "fundación de las ciencias del espíritu" (vol. VII de la colección) quedaremos asombrados de la potencia intelectual de este hombre para recoger con las redes sutiles de la razón fenómenos tan escurridizos como la vivencia y la estructura psíquica. Las líneas fundamentales de su pensamiento están logradas con igual maestría arquitectónica, pero el carácter concreto e infinito de su filosofía —elevar a conciencia la vida misma— hace de él la figura atormentada que ha adivinado en el retrato de Miguel Ángel por Vasari. Su profundo temperamento de poeta le lleva a retocar incesantemente la*

*forma plástica de sus construcciones intelectuales y a rebuscar constantemente en la vida y en la historia nuevos materiales de trabajo.*

*Todo esto viene a cuento porque, con la publicación actual de su* Introducción, *creemos llegado el momento de ofrecer a los lectores de Dilthey en español el plan que nos guía en la publicación de sus obras. Por necesidades editoriales, tan imperiosas a veces, se han adelantado en la marcha los volúmenes históricos:* Hombre y Mundo en los siglos xvi y xvii *y* Hegel y el Idealismo. *Aunque iban acompañados de su correspondiente explicación, al lector le podían aparecer como un poco llovidos del cielo. Pero no se asusten los cronólogos ni tampoco los historicistas ingenuos. Hemos dispuesto "nuestra colección" en forma bastante clara y, a lo que creemos, poco arbitraria. Como necesario punto de referencia vamos a trazar primero el cuadro de la publicación alemana. Han aparecido once volúmenes de* Gesammelte Schriften *—a la letra: escritos reunidos o recopilación de trabajos; nosotros nos referimos a ellos como "colección" u "obras completas"— y fuera de la serie tenemos* Vida y poesía *y* Sobre poesía y música alemanas. *Los volúmenes de la colección que nos interesan se distribuyen así:* I. Introducción a las ciencias del espíritu; *II.* Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma; *III.* Estudios acerca de la historia del espíritu alemán; *IV.* Historia juvenil de Hegel y otros ensayos sobre el desarrollo del idealismo alemán; *V y VI.* El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida; *VII.* La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu; *VIII.* Teoría de la concepción del mundo. Ensayos sobre la filosofía de la filosofía. *IX.* Sistema e historia de la educación.*

*No conocemos, aunque las sospechamos, las razones que han presidido la distribución de la tarea entre sus discípulos y la publicación de los volúmenes en la edición alemana. Pero sí podemos confesar que nos han hecho sudar muchas veces de fatiga y a veces de angustia cuando hemos tenido que consultar sus impecables y exhaustivas anotaciones a los volúmenes en las que precisan las fechas de las distintas redacciones, de los trozos intercalados, los títulos que fueron borrados o cambiados, las adivinaciones de la escritura expresionista del anciano, con fuga de vocales y todo; cuando hemos tenido que leer y releer tantos apéndices donde aparecen varias versiones largas del mismo tema, temas apenas iniciados, bocetos de bocetos, etc., etc. Pero hemos procedido por nuestra cuenta a presentar el pensamiento diltheyano en forma panorámica y a salvar incongruencias patentes, por lo menos desde nuestro punto de vista. Todo ello con el menor daño posible a la "historicidad". Algunos ejemplos: en el volumen que se ocupa*

* Los volúmenes XI y XII se ocupan de cuestiones jurídicas estrictamente alemanas y el volumen X, que sí nos interesa por ocuparse de la literatura de "la época de la fantasía" (Shakespeare, Lope de Vega, Cervantes Molière, etc.) está todavía inédito.

*de la concepción del mundo y el hombre en los siglos* XVI *y* XVII *encontramos un estudio sobre Goethe y Spinoza. En el volumen acerca de la historia del espíritu alemán encontramos un magnífico estudio historiográfico sobre el siglo* XVIII *y el mundo histórico. En el volumen con la historia juvenil de Hegel tropezamos, entre otras cosas, con una historia de la filosofía en la primera mitad del siglo* XIX. *En el volumen sobre el "mundo espiritual" hallamos la* Esencia de la filosofía, *que viene de perlas dentro de un libro unitario que abarque por entero la teoría de las concepciones del mundo. Y así sucesivamente. Como lo hemos hecho hasta ahora, seguiremos explicando en cada volumen las alteraciones introducidas por nosotros.*

*Como ya señalamos en el epílogo a* Hegel y el Idealismo, *hemos tomado como punto de partida el plan que Dilthey nos traza en el prólogo a la* Introducción a las ciencias del espíritu, *porque creemos que es el plan de la catedral, es decir, el plan de la* obra *de la vida de Dilthey. Según ese plan tenemos:* 1) *Preliminares teóricos para hacer ver la necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu;* 2) *Exposición histórica. En términos diltheyanos, autognosis histórica que, como una nueva* Fenomenología del espíritu *—la comparación es de Dilthey— nos descubre históricamente la falsa apariencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu —Antigüedad y Edad Media—, la falsa apariencia de la fundación naturalista —época moderna— pero, al mismo tiempo, la conciencia crítica que en la época moderna acompaña a la construcción de las ciencias de la naturaleza y nos señala el camino, una vez destruída la falsa apariencia, para buscar el verdadero fundamento de las ciencias del espíritu.* 3) *Establecer este fundamento trazando la crítica de la razón histórica.*

*Nuestra colección constará de estos títulos:*

*I.* Introducción a las ciencias del espíritu.
*II.* Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.
*III.* De Leibniz a Kant.
*IV.* Vida y poesía (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin).
*V.* Hegel y el Idealismo.
*VI.* Psicología y filosofía.*
*VII.* El mundo histórico.

*El volumen* Psicología y filosofía *abarca los dos temas correspondientes al título, que van juntos por razones editoriales, ya que no de peso, por lo menos de volumen. El lector hispanoamericano podrá mirar la colección en esta forma:* Preliminares *(libro primero de la* Introducción) Parte histórica: *Antigüedad y Edad Media (libro segundo de la* Introducción): *Época moderna: Siglos* XVI *y* XVII; *de Leibniz a Kant; la gran poesía alemana, el idea-*

* Más tarde, e inspirado por la creciente comprensión de Dilthey, este volumen se me convertiría en: *Psicología y teoría del conocimiento*, y se desprendería la "filosofía" para formar el vol. VIII: *Teoría de la concepción del mundo.*

*lismo alemán.* Parte teórica: *Psicología descriptiva (primera parte del volumen* Psicología y Filosofía); *Crítica de la razón histórica* (El mundo histórico); *Psicología comparada (parte segunda de* Psicología y Filosofía); *Filosofía de la filosofía o teoría de la concepción del mundo (tercera parte de* Psicología y Filosofía).

*Esto quiere decir que consideramos la psicología descriptiva como fundamento gnoseológico y real de las ciencias del espíritu, a pesar de todos los líos que se han hecho a propósito de la hermenéutica. Que consideramos a la psicología comparada como una de las ciencias del espíritu, porque lo dice Dilthey al establecer con ella el puente entre el fundamento y las demás ciencias del espíritu; que los "ensayos de fundación de las ciencias del espíritu" y la "estructuración del mundo histórico" los consideramos como lo último (1907 y 1910) y más granado en lo que respecta a la parte sistemática de su obra: la crítica de la razón histórica; y que, finalmente, su filosofía de la filosofía es una ciencia del espíritu más. La presentación de Dilthey que hemos pergeñado como introducción a esta* Introducción *revela con toda claridad la fundamental intención filosófica —encararse con el enigma de la vida totalmente— de Dilthey y cómo logra realizar su sueño a través de la fundación de las ciencias del espíritu. No es posible hablar de* la *filosofía de Dilthey más que en esta conexión ni es posible entender su* Esencia de la filosofía *(1907) más que dentro de ella. Aplazamos el desarrollo preciso del esquema.*

*También quiere decir esto que no coincidimos con el esquema de Heidegger* (Sein und Zeit, *p. 398 de la quinta edición) ni con el de Ortega ("Dilthey y la idea de la vida",* Rev. de Occ. vol. XLIII, *p. 116), aunque no sea éste el momento de discutirlos.*

*Sí queremos advertir que la declaración de Heidegger de que su obra está al servicio de la de Dilthey se nos antoja un poco irónica cuando no indeliberadamente socarrona. Lo que ha hecho Heidegger, con perfecto derecho, es poner la obra de Dilthey al servicio de la suya. Como ha puesto también la de Bergson y la de Husserl. Pero, y esto es lo que nos obliga a la digresión, esos tres grandes maestros han tenido el propósito contrario que Heidegger, porque la raíz vital —no separamos la raíz de la tierra ni del ambiente— de sus filosofías es otra: han tratado de hacer frente, cada uno desde su propia plataforma, al* relativismo *que invadía a la conciencia intelectual del siglo XIX en razón del positivismo, del psicologismo y del historicismo. Los tres por el procedimiento clásico de los filósofos: el de la taza y media. Siendo más positivistas (Husserl: fenómeno-logía), más psicologistas (Bergson: psicología profunda), más historicistas (Dilthey: llevar la conciencia histórica a sus últimas consecuencias: autognosis) Con éxito o sin él, pero éste es su propósito. En el caso de Husserl no creo que sea*

*necesario insistir. En el de Bergson... leed, por ejemplo,* Les grandes amitiés, *de Raïsa Maritain. En el de Dilthey... leed su sueño, la única manifestación de su vida que se sustrae, por su índole, a la reiteración correctora y que, sin embargo, ¡también fué retocada!*

*En otras circunstancias de tiempo y de lugar Dilthey viene a representar lo que Bergson en Francia: una posible escapada al relativismo. Péguy hablaba con desprecio de los cientistas e "historicistas" de la Sorbona y recomendaba que se escuchara a Bergson. Los "historicistas" a que se refiere Péguy son los historiadores afanados en el taller de los hechos históricos y sin aprensión ni preocupación ninguna por el "sentido" o cosa que se le parezca. Contra esos historicistas va también el historicismo de Dilthey. No se trata de una paradoja. Si, según la definición del escolar, la paradoja es una cosa redonda, quien dice una y cien paradojas, uno y cien ceros, es el que, en nombre de Dilthey, habla de relativismo. Valiéndose de la fenomenología, de su método, como de un bisturí, mejor, como de un berbiquí, Heidegger no hace más que perforar, taladrar todo lo que se le presenta por delante, el mundo histórico levantado por Dilthey, para quedar con el agujero puro, la existencia montada sobre la nada, y empezar a fabricar su filosofía existencial como el sargento fabricaba los cañones: se coge un hueco y luego se lo forra. El* In-der-Welt-sein *heideggeriano está perfectamente* prefigurado *por Dilthey en su* Origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior *(1890) pero Dilthey monta sobre él el* sentido *inmanente del mundo mientras que Heidegger la inmanente falta de sentido de nuestro estar en el mundo. Su filosofía está pidiendo a gritos que la complete trascendentemente una teología o, a palos, una camisa política de fuerza, mientras que la razón de ser de Dilthey es su antipatía por el trascendentismo teológico* —Jenseitigkeit— *y su amor por el aquende: por las grandes objetividades de la historia, y el reproche que le hace a Hegel es el de haberse visto envuelto por la política universitaria en una campaña contra la libertad del pensamiento.*

*Si se ha hecho el psico-análisis del psico-análisis de Freud, también convendría y se podría hacer el análisis existencial del análisis existencial de Heidegger y veríamos en qué forma escandalosa arrima el ascua a su sardina y "destruye" la historia de la ontología hasta encontrar su propísima posibilidad existencial de* Wiederholung, *de repetición, un destino donde montar el suyo, el de su existencia personalísima de estoico de la nada carcomida por la muerte. Por eso traduce, según dicen, los textos griegos "traicionándolos", para no traicionarse a sí mismo. Esto es decisivo: los "prejuicios" filosóficos de Dilthey le sirven para realizar una obra de historiador no igualada, para adivinar y vivir intensamente todas las formas de creación espiritual que nos ofrece el mundo histórico. Los "prejuicios" de Heidegger le sirven para realizar una reducción destructora de maestro en demo-*

*liciones. La demolición primera que realiza con Dilthey es decir que no tiene importancia mayor su empeño gnoseológico, que le persigue durante toda la vida.*

*De aquí también el diferente valor educativo de una y otra obra. Cualesquiera que sean los achaques filosóficos de la obra de Dilthey, su intención universalista y su acopio humanista la hacen provechosa y fecunda. Hemos insistido adrede en la labor histórica de Dilthey, porque por nada en el mundo quisiéramos que nos salieran por todas partes pequeños filósofos diltheyanos. Representa el esfuerzo mayor realizado por el psicologismo para salvar la historia dándole sentido. El psicologismo —datos de la conciencia— es, quiérase o no, la gran característica de la época filosófica inmediatamente anterior a la nuestra —Bergson, James, Dilthey, Husserl— y una rociada buena es necesaria para librarnos de él si es que conviene que nos liberemos. No hay otra manera de reducir los complejos más que mirándolos a la cara.*

*Para terminar, dos puntos más. El primer libro de la* Introducción *representa, como la declara Max Weber en sus* Gesammelte Aufsätze zur Wissenchaftslehre, *el primer estudio serio y de conjunto donde se aborda el problema metodológico de las llamadas ciencias del espíritu, en nuestra tradición "ciencias morales y políticas", que es como empezó llamándolas Dilthey, siguiendo también la tradición francesa. Es un documento excepcional, porque de él arranca todo un movimiento en el estudio de las ciencias sociales que se enfrenta con el que, paralelamente y con pareja genialidad, representa Max Weber. Dos obras titánicas que marcan señorialmente las dos vertientes. No hacemos más que llamar la atención porque estamos todavía bajo la impresión de este diálogo de altura en que se engarzan los soliloquios de los dos gigantes. Es menester acudir a estas dos fuentes para darse cuenta de la gran polémica del mundo científico de nuestros días: la construcción de las ciencias sociales. Como el espectáculo del heroísmo, también levanta éste el corazón y hace sentir respeto por el hombre.*

*En el epílogo de* Hegel y el Idealismo, *en que hicimos tantas recomendaciones impertinentes, se nos pasó la más impertinente de todas. Para completar desde nuestro mundo espiritual ese libro prodigioso de Dilthey hay que leer a Marcelino Menéndez y Pelayo, en su* Historia de las Ideas Estéticas, *cuando se ocupa de la historia de las ideas alemanas. Unamuno, tan despiadadamente certero a veces, nos dice que don Marcelino, no obstante su declaración de "castellano recalcitrante", ha dado lo mejor de sí en esa* Historia *al exponer la historia contemporánea de Europa. Pero en general la lectura de don Marcelino nos sintoniza para la lectura de Guillermo Dilthey por su misma prodigiosa memoria oceánica, su curiosidad intelectual insaciable, su gran generosidad y su don hermenéutico para llegar en los libros*

*a su meollo vivo, acaso, en uno y otro, porque, enamorados de la vida, no pudieron llegar a ella sino a través de los libros. Un poco como Nietzsche, que también amaba los libros porque le "hablaban de la vida".*

*Y para colmo de la impertinencia traigamos a colación al mismo Unamuno. El primer capítulo de su* Sentimiento trágico de la vida *os hará entender como nada lo que Dilthey desarrolla con su teoría de la concepción del mundo. Y los capítulos "En el fondo del abismo" y "De Dios a Dios" os harán sentir como nada lo que Dilthey trata de hacernos revivir a lo largo de su exposición de la metafísica medieval con las contradicciones inherentes a la representación racional de Dios. ¡Menudo ejemplo vivo el de Unamuno para ilustrar toda esa parte del libro! La* biótica *y la* metantrópica *de Unamuno no son, ni con mucho, la filosofía de la vida de Dilthey ni su antropología descriptiva, aunque sí una filosofía de la vida y del hombre. La vida insondable la compara Dilthey con una luz invisible de la que sólo conocemos sus coloreados y bellísimos rayos que por la ley de sus relaciones nos dejan el consuelo de la trasunta unidad, profunda, invisible, que las engendra. La razón y la fe son, para Unamuno, irreconciliables; no encuentra ni en la conciencia ni en la autognosis histórica el prisma que explicaría de alguna manera la desazonada refracción. Como Quevedo, su grito retumba en la oquedad de la muerte:* ¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?, *pero como no tiene la fe ortodoxa que parece que tenía Quevedo, ni su amorosa complacencia con la intrusa, sigue gritando desaforadamente:* ¿Nadie me responde? ¿Nadie me responde?...

EUGENIO IMAZ

# EL SUEÑO DE DILTHEY

## (DOCUMENTOS AUTOBIOGRAFICOS)

### 1. *El punto de partida**

LLEGÓ de los estudios históricos a la filosofía y en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (vol. I) se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas.

### 2. *La conciencia histórica†*

Cuando llegué a Berlín, allá por el año cincuenta del pasado siglo —¡cuánto tiempo hace de esto y qué pocos los que lo han vivido!— se hallaba en su cenit el gran movimiento en el cual se ha realizado la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu. El siglo XVII, con una cooperación sin igual de las naciones civilizadas de entonces, creó la ciencia matemática de la naturaleza; la constitución de la ciencia histórica ha partido de los alemanes —aquí, en Berlín, tuvo su centro— y me cupo la suerte inestimable de vivir y estudiar en Berlín por esa época. Y si me pregunto cuál fué su punto de partida lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego, como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los estados. De aquí salen infinitas consecuencias. De una manera abreviada quisiera designarlas como *conciencia histórica.*

La cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales. Cada uno de ellos, lenguaje, derecho, mito y religiosidad, poesía, filosofía, posee una legalidad interna que condiciona su estructura y ésta determina su desarrollo. Por entonces se comprendió la índole histórica de los mismos. Esta fué la aportación de Hegel y Schleiermacher, pues impregnaron la sistemática abstracta de esos nexos con la conciencia de la historicidad de su ser. Se aplicaron a ellos el método comparado, la idea de desarrollo. Y ¡qué

* Del borrador para las páginas que sobre Dilthey aparecen en el *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg (vol. III, 8 ed. pp. 277 *ss.*). El borrador lleva el título *Uebersicht meines systems* (Resumen de mi sistema); 1896-97.

† Discurso con ocasión de su 70 aniversario (1903).

personajes a la obra! ¡Un Humboldt, un Savigny, un Grimm! Me acuerdo de la fina estampa del anciano Bopp, el fundador de la filología comparada. Y tengo presente sobre todas la figura de mi maestro y amigo Trendelenburg, que ejerció sobre mí la mayor influencia. No es posible imaginarse hoy el poder de este hombre. Su secreto residía en cómo sabía trabar en un conjunto los hechos cuidadosamente investigados de la historia de la filosofía, conjunto que operaba así en sus oyentes como una fuerza viva. Personificaba la convicción de que toda la historia de la filosofía se había dado y continuaba dándose para fundamentar la conciencia de la conexión ideal de las cosas. Aristóteles y Platón servían de fundamento. La inconmovilidad de esta convicción, la fundamentación sólida y serena le nimbaban de un aire señorial. No ha buscado jamás el poder, pero se le allegó por su carácter varonil: una fuerza de la naturaleza de nuestras costas nórdicas.

El otro factor de las nuevas ciencias del espíritu radicaba en la atención prestada a las nacionalidades. Su conocimiento había surgido del estudio de la literatura de los diversos pueblos realizado por la escuela romántica, y se fué ahondando en todos los sentidos por la lucha contra el imperialismo napoleónico. En Alemania los dos factores actuaron de consuno. Fué en Berlín, precisamente, donde se dieron cita las grandes capacidades históricas que aunaban la filología y la ciencia histórica y abarcaban el conjunto de las manifestaciones de la vida de una nación partiendo del lenguaje. En primer lugar, Niebuhr: toda la tradición fabulosa se deshizo ante el poder de su mirada y creó una nueva historia de Roma partiendo de las fuentes. El segundo lugar entre estos próceres lo ocupa Böckh, y pude experimentar todavía la influencia de sus lecciones. Todos sus trabajos se hallaban colocados bajo el punto de vista de una visión total de la vida griega. Su personalidad producía una impresión muy peculiar, gracias a la fusión de agudeza y entusiasmo, de espíritu sistemático y artístico, de fuerte sentido por todo lo mensurable en la métrica, en las finanzas y en la astronomía y de ideales. Después, Jacobo Grimm. ¡Cómo el respeto nos mantenía a distancia de este gigante! Después la visión total de la vieja vida alemana. Me acuerdo todavía del discurso que acerca de su hermano Guillermo pronunció en la Academia, cómo sostenía las hojas contra la lámpara, para que pudieran leer sus cansados ojos, cómo se inclinaba su rostro macizo, escucho su voz apagada, como en sordina; unión del fervor más íntimo con la ponderación más sobria, sin que asomara jamás ninguna palabra excesiva. En la última época de mi estancia en Berlín llegó también Mommsen, el más afortunado en la serie de estos investigadores. De manera más completa que nadie habría de resolver el problema de edificar la vida de un pueblo. Ritter y Ranke han trabado luego todas las investigaciones particulares en una visión universal de la tierra y de la historia que transcurre sobre ella. Para nosotros eran dos figuras inseparables, la patriarcal de Ritter, con sus gafas

de concha y sus poderosos ojos, su palabra reposada, serena, agradable, y la tan animosa de Ranke: parecía como si un movimiento interior, que también se manifestaba exteriormente, le hiciera adentrarse, cambiarse en el acontecimiento o los hombres de los que hablaba. Retengo la impresión que me produjo al hablar de la relación entre Alejandro VI y su hijo César: lo amaba, lo temía, lo odiaba. De él he recibido la impresión determinante, más en su seminario todavía que en su cátedra. Era como un organismo poderoso que se había asimilado las crónicas, los políticos, los embajadores, los historiadores italianos, Niebuhr, Fichte y hasta el mismo Hegel, transformándolo todo en una fuerza de visión objetiva de lo acontecido. Era para mí como la encarnación misma de la virtud histórica.

A estas grandes impresiones debo yo la dirección de mi espíritu. He intentado escribir la historia de los movimientos literarios y filosóficos en el sentido de esta consideración histórico-universal. Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una *crítica de la razón histórica.* Esta tarea me condujo al "problema". Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece. Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un *conocimiento de validez universal.* La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero, ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin.

### 3. *El trasfondo filosófico**

Cuando daba yo los primeros pasos en la filosofía, el monismo idealista de Hegel había sido desplazado por el señorío de la ciencia natural. Cuando el espíritu científico-natural se convirtió en filosofía, como ocurrió con los enciclopedistas y Comte y, en Alemania, con los investigadores de la naturaleza, trató al espíritu como un producto de la naturaleza y de este modo lo mutiló. Los grandes investigadores de la naturaleza intentaron abarcar el problema con más hondura. Esto hizo volver la mirada a Kant. Si Kant

* Del prólogo que en 1911, año de su muerte, escribió para *El Mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida,* del que hablamos en el nuestro.

había sido movido por el espíritu científico-natural, era Helmholtz quien parecía encarnarlo ahora. Nadie que le haya tratado de cerca puede olvidar la impresión que esta personalidad producía: seguro de sí mismo, todo ojos para abarcar el mundo visible, todo oídos para percibir sus voces. El mundo del espíritu se hallaba presente para él únicamente en el arte. En esto se parecía a Lange. Pero tampoco encontraba en ellos el mundo histórico lugar alguno dentro de la conexión de las ciencias, cuyo fundamento procedía de la percepción exterior. El no tolerar el fraude, el no dejarse engañar, he aquí la gran fuerza que este positivismo abrigaba. Pero la mutilación del mundo espiritual para poder acomodarlo en los marcos del mundo exterior representa su limitación.

Como consecuencia del monismo hegeliano se había constituído una metafísica filosófica que pretendía salvar dentro de un mundo áspero y frío las necesidades del corazón. Espíritus ricos, muchas y grandes verdades, pero sobre la trabazón de estas ideas caían las sombras del atardecer de la metafísica.

Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura. El mundo espiritual es, en sí mismo, conexión de realidad, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual se va plasmando el yo personal en nexo efectivo con el todo. Los grandes poetas, Shakespeare, Cervantes, Goethe me enseñaron a comprender el mundo desde este punto de vista y a establecer un ideal de la vida sobre este terreno. Tucídides, Maquiavelo, Ranke, me descubrieron el mundo histórico, que gira en torno a su propio centro y que no necesita de ningún otro. Estudios teológicos me llevaron a examinar la concepción del mundo del joven Schleiermacher, para quien la experiencia de la humanidad, como individuación concreta del universo, es algo cerrado en sí mismo y suficiente.

Los conceptos de la filosofía científico-natural no podían dar satisfacción a este mundo que en mí se agitaba, y todavía menos los adversarios de estos filósofos investigadores de la naturaleza, que de la separación del pensamiento y la percepción sensible deducían la conexión teleológica interna y su fundamento en Dios que hacían posible el conocimiento de la vida. Esta restauración artificial de una concepción teológica del mundo en forma tan desvaída me era insoportable, y antipático el carácter meramente hipotético de aquello en lo que el alma tenía que encontrar su abasto.

De esta situación surgió el impulso dominante en mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de

asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido en tales circunstancias.

Mi ensayo sobre el estudio del hombre y de la historia muestra cómo en este afán filosófico me sentía cerca del positivismo. Al mismo tiempo era natural que por entonces en Alemania se reconociera la superioridad del análisis kantiano. Su punto de partida lo constituía el problema de la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, la fundación de las ciencias de la naturaleza sobre ellas, pero, al mismo tiempo, la limitación del saber a lo experimentable. En esto coincidían los grandes pensadores alemanes con los filósofos occidentales desde D'Alembert hasta Mill y Comte; estos principios kantianos constituían la base de mi desarrollo intelectual. Así comencé yo mis lecciones.

Pero también rastreaba en Kant el impulso que me movía. Si la realidad del mundo espiritual tenía que ser justificada era menester, antes que nada, una crítica de la teoría de Kant que hacía del tiempo un mero fenómeno y, por consiguiente, de la vida misma. El pensamiento de Lotze, que se apoyaba en esta teoría del tiempo, me señalaba las consecuencias con toda la claridad posible. Comencé con la crítica de esta teoría. Así surgió la proposición: el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto:* porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida, que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un "antecedente" de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras. En mis lecciones sobre introducción a la filosofía ninguna proposición ha sido tan fecunda como ésta.

Pero el impulso que guiaba mis trabajos exigía algo más. La vida no se nos da de modo inmediato sino que es esclarecida mediante la objetivación del pensamiento. Para que la captación objetiva de la vida no se convierta en dudosa por el hecho de que es elaborada por las actividades del pensamiento, es menester mostrar la validez objetiva del pensar. Se puede analizar el pensamiento y su logismo. No se trata de su génesis, de su historia, sino de la presencia de actividades que lo enlazan con la percepción: se trata de una *fundación.* Existen en el pensamiento contenidos que nos conducen a otros contenidos y de este modo puede demostrarse que se fundan en la percepción y en la vivencia.

Si se demuestra así la relidad de la vivencia y la posibilidad de su captación objetiva, se abre de este modo el camino hacia la realidad del mundo

exterior. Mi ensayo a este respecto lo hace ver. Però es menester abarcar con justeza su concepto. Es obvio que nada sabemos de un mundo real como existente *fuera* de nuestra conciencia. Sabemos únicamente de una realidad en la medida en que nuestra voluntad y su adopción de fines se hallan determinadas, en la medida en que nuestros impulsos experimentan una resistencia.

Así tenemos la circunstancia que abre la posibilidad de fundar el conocimiento del mundo espiritual, que hace posible el mundo espiritual. Durante largo tiempo los historiadores fueron ahondando en el alma de los tiempos pasados al margen de esta fundación, hasta que comencé yo...

### 4. *La conciencia histórica y las concepciones del mundo**

De esta insondabilidad de la vida procede que la misma no pueda ser expresada sino en un lenguaje figurado. Reconocer esto, ponerlo en claro por sus razones, desarrollar las consecuencias, he aquí el comienzo de una filosofía que dé razón real de los grandes fenómenos de la poesía, de la religión y de la metafísica, concibiendo su unidad en su último núcleo. Todos estos fenómenos expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos; pues ni los mismos dogmas, bien entendidos, hablan de un más allá.

### 5. *Las concepciones del mundo y la filosofía*†

...He considerado siempre a mis discípulos como amigos. Siento hoy una necesidad especial de darles las gracias por lo que siempre han sido para mí, por el amor y la lealtad de que me hablan tantas cartas suyas, a todo lo cual correspondo cordialmente.

He intentado comunicar a mis discípulos métodos de investigación, el arte analizador de la realidad que hace al filósofo, el pensamiento histórico. No estoy en posesión de ninguna solución del enigma de la vida, pero lo que yo quise comunicarles siempre fué el temple vital que en mí ha producido la meditación constante sobre las consecuencias de la conciencia histórica.

¿Me será permitido hablarles a ustedes de esto en el día de hoy? Pues nos encontramos reunidos en un simposio filosófico.

* Del plan de continuación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1890-95). El título lo tomamos del trabajo que desarrolla precisamente el tema indicado por el párrafo que sigue (*Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, vol. VIII de los *Gesammelte Schriften*).

† Lectura —*Un sueño*— en un simposio filosófico con ocasión de su 70 aniversario (1903).

La forma sistemática es imprescindible en el campo del conocimiento, pero implica al mismo tiempo una limitación. Lo que yo quiero comunicarles es este sentimiento de la vida que surge de la conciencia histórica cuando es elevada por el pensamiento al conocimiento de su alcance. A esto hubiese querido dar expresión en este día. Pero toda expresión de una doctrina es algo pesado y frío. El amigo Wildenbruch me ha señalado un camino. Le agradezco sus palabras. Siempre ha sido la dicha mayor de hombres y mujeres el ser loados por los poetas. Pues que ha invocado al poeta en mí, él sea responsable si una vez más se reaviva el rescoldo de cenizas y me resuelvo a expresar el sentimiento vital que ha flúido del trabajo filosófico de tantos años, si no en verso —¡no tengan miedo!— por lo menos un poco poéticamente.

Hace de esto más de diez años. En un caluroso atardecer de verano había llegado yo al palacio de mi amigo en Klein-Ols. Y como siempre ocurría entre los dos, nuestro diálogo filosófico se prolongó hasta bien entrada la noche. Todavía resonaba dentro de mí cuando comencé a desnudarme en el viejo dormitorio. Me detuve largo rato, como tantas veces, ante el bello grabado de *La escuela de Atenas*, por Volpato, que pendía sobre mi cama. En esa noche sentí con especial fruición cómo el espíritu armonioso del divino Rafael había amortiguado hasta convertirla en una conversación pacífica la lucha a vida y muerte de los sistemas. Sobre estas figuras, en serena relación, parece flotar aquel hálito de paz que en el ocaso de la cultura antigua procuró conciliar los ásperos antagonismos de los sistemas y que todavía en el Renacimiento inspiró a los espíritus más nobles. Rendido de sueño, me acosté y dormí en seguida. Muy pronto me sumergí en un sueño en el que se mezclaban el cuadro de Rafael y la conversación que había tenido. En él cobraron cuerpo las figuras de los filósofos. A la izquierda del templo de los filósofos, y desde lejos, muy lejos, se iba aproximando una larga fila de varones, con los abigarrados trajes de muchos siglos. Cuantas veces pasaba alguien delante de mí y volvía hacia mí su rostro, me esforzaba por reconocerlo. Allí estaban Bruno, Descartes, Leibniz... y tantos otros, tal como me los había figurado por sus retratos. Subían la escalinata. A medida que iban entrando, caían los muros del templo. En un campo espacioso se confundieron entre las figuras de los filósofos griegos. De pronto, ocurrió algo que me sorprendió, aun en medio del sueño. Como empujados por un viento interior iban unos hacia otros, para formar un solo grupo. Al principio el movimiento se dirige hacia el lado derecho, allí donde el matemático Arquímedes está trazando su círculo y se reconoce al astrónomo Ptolomeo por el globo terráqueo que lleva en la mano. Se agrupan los pensadores que fundan su explicación del mundo sobre la firme naturaleza física, que todo lo abarca, que proceden de abajo arriba,

que tratan de encontrar una explicación causal unitaria del universo poniendo en conexión leyes naturales independientes, y que de este modo subordinan el espíritu a la naturaleza o limitan resignadamente nuestro saber a lo que se puede conocer por nuestros métodos científico-naturales. En este grupo de materialistas y positivistas reconocí también a D'Alembert por sus finos rasgos y la sonrisa irónica de su boca, que parecía burlarse de los sueños de los metafísicos. También vi allí a Comte, el sistemático de esta filosofía positivista, al que escuchaba con respeto todo un corro de pensadores de todos los países.

Una nueva procesión acudía hacia el centro, donde se hallaban Sócrates y el divino Platón, con su venerable figura de anciano: los dos pensadores que han intentado fundar sobre la conciencia de Dios en el hombre el saber acerca de un orden suprasensible del mundo. Vi también a Agustín, el del apasionado corazón en busca de Dios, en cuyo torno se habían agrupado tantos teólogos filósofos. Escuché su conversación, en la que trataban de armonizar el idealismo de la personalidad, que constituye el alma del cristianismo, con las enseñanzas de aquellos venerables antiguos. Y he aquí que del grupo de los investigadores matemáticos se destaca Descartes, una figura delicada, macilenta, consumida por el poder del pensamiento, y es llevado, como por un viento interior, hacia estos idealistas de la libertad y de la personalidad. Se abrió todo el grupo cuando se aproximó la figura un poco encorvada y fina de Kant, con su tricornio y su bastón, los rasgos como paralizados por la tensión del pensamiento —el grande que había elevado el idealismo de la libertad a conciencia crítica y lo había reconciliado así con las ciencias empíricas. Al encuentro del maestro Kant subió las escaleras con desembarazo juvenil una figura resplandeciente, con su noble cabeza inclinada por la meditación: en sus rasgos melancólicos asoman el pensamiento profundo y la intuición poética e idealizadora mezclados con el presentimiento del destino que le aguarda; es el poeta del idealismo de la libertad, nuestro Schiller. Se acercan también Fichte y Caryle. Me pareció que Ranke, Guizot y otros grandes historiadores les estaban escuchando. Pero me sacudió un calofrío extraño cuando vi a su vera a un amigo de mis años juveniles, a Enrique von Treitschke.

Apenas se habían reunido éstos cuando también empezaron a agruparse, hacia la izquierda, en torno a Pitágoras y a Heráclito, los primeros que habían contemplado la armonía divina del universo, pensadores de todas las naciones. Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz. Y ¡espectáculo admirable! de la mano, como en sus años de juventud, marchaban los dos grandes pensadores suabos, Schelling y Hegel. Todos ellos proclamadores de una fuerza espiritual divina que se expande por todo el universo: que vive en toda cosa y en toda persona, que opera en todo según leyes, de suerte que, fuera de ella, no existe ningún orden trascendente ni lugar alguno para la libertad

de elección. Me pareció que todos estos pensadores escondían un alma de poeta tras sus graves rostros. También se produjo tras ellos un impetuoso movimiento de acercamiento. En esto se fué aproximando, a pasos mesurados, una figura mayestática, con una actitud solemne, casi rígida: temblé de veneración cuando vi los grandes ojos, que alumbraban como soles, y la cabeza apolínea de Goethe: se hallaba en la mitad de la vida y todas sus figuras, Fausto, Guillermo Meister, la Ifigenia, Tasso, parecían revolotear en su torno: todas sus grandes ideas acerca de las leyes formadoras que desde la naturaleza ascienden a la creación del hombre.

Percibí que entre estas figuras grandiosas se agitaban otras de un lugar para otro. Parecía como si quisieran mediar inútilmente entre la áspera renuncia del positivismo a todo enigma de la vida y a la metafísica y la conexión que todo lo determina y la libertad de la persona. Pero en balde se afanaban estos componedores entre uno y otro grupo, pues la distancia se fué agrandando, hasta que, de pronto, desapareció el suelo, y un terrible extrañamiento y hostilidad parecía separar a los grupos. Fuí presa de una rara angustia al ver cómo la filosofía se me presentaba en tres o más figuras distintas y la unidad misma de mi ser parecía desgarrarse, ya que me sentía atraído anhelosamente ora por un grupo, ora por otro, y trataba con el mayor coraje de conservar mi unidad. Bajo las ansias de mis pensamientos se fué adelgazando la capa del sueño, empalidecieron las figuras y desperté.

A través de la gran ventana titilaban en el cielo las estrellas. Me sobrecogió la inmensidad e insondabilidad del universo. Como una liberación, repensé las ideas consoladoras que había expuesto a mi amigo en aquella conversación de la noche.

Este universo inmenso, insondable, inabarcable, se refleja múltiplemente en los videntes religiosos, en los poetas y en los filósofos. Todos se hallan bajo la acción del lugar y de la hora. Toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada; es, por lo tanto, limitada, relativa. Así parece surgir una terrible anarquía del pensamiento. Pero la misma conciencia histórica que ha producido esta duda absoluta es capaz de señalarle sus límites. En primer lugar, las concepciones del mundo se han diversificado según una ley interna. Mis pensamientos se volvieron hacia las grandes formas fundamentales de concepción del mundo, tal como se habían presentado al soñador en la imagen de los tres grupos de filósofos. Estos tipos de concepción del mundo se afirmaban unos junto a otros en el correr de los siglos. Y también otro motivo liberador: las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación con él del espíritu, que capta finitamente. Así cada una de ellas expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto —un lado— del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera. Pero cada una es, tamoién, unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz todos estos conceptos. No

podemos ver la luz pura de la verdad más que desflecada en rayos de color.

Se trata de una vieja y fatal maraña. El filósofo busca un saber de valor universal y, mediante él, una decisión acerca del enigma de la vida. Es menester desenmarañarla.

La filosofía muestra una faz doble. El insaciable afán metafísico se encamina a la solución del enigma del mundo y de la vida y en esto se emparentan los filósofos con los religiosos y los poetas. Pero el filósofo se diferencia de ellos porque pretende resolver el enigma mediante un saber de validez universal. Esta vieja maraña debe ser desenmarañada hoy por nosotros.

Principio y tarea máxima de la filosofía es elevar a conciencia de sí mismo el pensamiento objetivo de las ciencias empíricas, que a base de los fenómenos establece un orden según leyes, justificándolo así ante sus propios ojos. En los fenómenos se nos da una realidad accesible: el orden según leyes; ésta es la única verdad que se nos ofrece con valor universal, también en el lenguaje de signos de nuestros sentidos y de nuestra facultad perceptivas. Este es el objeto de la ciencia filosófica fundamental. Esta fundación de nuestro saber representa la gran función de la ciencia filosófica fundamental, en cuya construcción están trabajando todos los filósofos desde Sócrates. Otra aportación de la filosofía consiste en la organización de las ciencias empíricas. El espíritu filosófico se halla presente allí donde se simplifican los fundamentos de una ciencia o donde se enlazan ciencias diferentes o donde se establece su relación con la idea del saber o se examinan los métodos en cuanto a su valor cognoscitivo. Pero me parece que ya pasó el tiempo en que podía darse una filosofía especial del arte y de la religión, del derecho o del estado. Ésta es, por lo tanto, la función máxima de la filosofía: fundación, legitimación, conciencia crítica, fuerza organizadora que arremete con todo el pensamiento objetivo, con todas las determinaciones de valor y con todas las adopciones de fines. La poderosa conexión que así surge está destinada a dirigir al género humano. Las ciencias empíricas de la naturaleza han transformado el mundo exterior y ya ha comenzado la época histórica en la cual las ciencias de la sociedad irán cobrando sobre ésta una influencia creciente.

Más allá de este saber universalmente válido se hallan la cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y que apuntan hacia la verdad. Esta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias. La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación natural no pudieron quebrantar. El hombre se halla ya libre. Pero, al mismo tiempo, esa conciencia le salva al hombre la unidad de su

alma, la visión de una conexión de las cosas que, si bien es insondable, se hace patente a la vida de nuestro ser. Consoladoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad. Y cuando el curso de nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas.

Esto, poco más o menos, pensaba yo, pero como alguien a quien, desvelado entre sueño y sueño, se le cruzan los pensamientos; éstas eran las ideas sobre las que fuí cavilando largo tiempo mientras mi mirada era atraída por el esplendor veraniego de las estrellas. Por fin, me entregué al sueño ligero del amanecer, pespunteado por las ensoñaciones que suelen acompañarle. La bóveda del cielo me parecía cada vez más resplandeciente a medida que avanzaba la luz de la mañana. Tenues, beatas figuras flotaban por el cielo. Fué inútil que al despertar tratara yo de reproducir estas deliciosas figuras ensoñadas. Sentía tan sólo que en ellas se expresaba la delicia de una máxima libertad y movilidad del alma. He escrito este sueño para mis amigos, para ver si de ese modo pudiera comunicarles también el sentimiento vivo en que pareció desembocar. Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la vida, de boca sonriente y mirada melancólica. Sí, queridos amigos, vayamos en pos de la luz, de la libertad y de la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, despojándonos del pasado. Es menester que a cada nuevo hogar llevemos con nosotros los viejos dioses. Sólo quien se entrega vive la vida... Ociosamente buscaba Nietzsche, en una solitaria observación de sí mismo, la naturaleza primitiva, su ser sin historia. Fué arrancando una piel tras otra. ¿Qué le quedó entre las manos? Algo históricamente condicionado: la piel del hombre de poder del Renacimiento. Lo que es el hombre, sólo su historia nos lo dice. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno. No es posible desentenderse de lo que ha sido; los dioses del pasado se convierten entonces en fantasmas. La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado. El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce; sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico.

# INTRODUCCIÓN
## *A LAS*
# CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*EN LA QUE SE TRATA DE FUNDAMENTAR EL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA*



*AL CONDE PAUL YORCK VON WARTENBURG:*

*En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevía a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo.*

## *PRÓLOGO*

El libro cuya primera mitad publico ahora traba un método histórico con otro sistemático para tratar de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el mayor grado posible de certeza. El método histórico sigue la marcha del desarrollo en el cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr semejantes fundamentos; busca el lugar histórico de cada una de las teorías dentro de este desarrollo y trata de orientar acerca del valor, condicionado por la trama* histórica, de esas teorías; adentrándose en esta conexión del desarrollo quiere lograr también un juicio sobre el impulso más íntimo del actual movimiento científico. De esta suerte la exposición histórica prepara el fundamento gnoseológico que será objeto de la segunda mitad de este ensayo.

Como la exposición histórica y la sistemática se han de completar de esta suerte, una referencia a las ideas sistemáticas fundamentales habrá de facilitar la lectura de la parte histórica.

Con el otoño de la Edad Media comienza la emancipación de las ciencias particulares. Pero entre ellas la ciencia de la sociedad y la Historia siguen hasta muy entrado el siglo en la vieja servidumbre con respecto a la metafísica. Y el prestigio creciente del conocimiento natural ha traído como consecuencia una nueva relación de servidumbre no menos opresiva que la antigua. La escuela histórica —entiéndase la expresión en su sentido más amplio— llevó a cabo la emancipación de la conciencia histórica y de la ciencia histórica. Por la misma época en que el sistema de las ideas sociales —derecho natural, religión natural, teoría abstracta del estado y economía abstracta— desarrollaba en Francia sus consecuencias prácticas con la Revolución, en que los ejércitos revolucionarios ocupaban y destruían el viejo edificio del Imperio alemán, tan maravillosamente construído y recubierto de la pátina de una historia milenaria, se desarrollaba en Alemania la visión del crecimiento orgánico como un proceso en que surgen todos los hechos espirituales, demostrando así la falta de verdad de todo aquel sistema de ideas sociales. Este movimiento marcha desde Winckelmann y Herder, a través de la escuela romántica, hasta Niebuhr, Jacobo Grimm, Savigny y Böckh. Fué reforzado por el contragolpe que siguió a la Revolución. Se

* Tropezamos por primera vez con la palabra *Zusammenhang* —a la letra, codependencia o interdependencia— que es lógica y estadísticamente la más importante en el vocabulario de Dilthey. Cabe traducirla por plexo, trama, entramada... Técnicamente preferimos "conexión" o "nexo" pero siempre que podamos haremos uso de las equivalentes vulgares, para aliviar al lector del nexo de la obsesión y de la obsesión del nexo.

extendió en Inglaterra por medio de Burke, en Francia gracias a Guizot y a Tocqueville. Penetró en la palestra de la sociedad europea, donde se disputaban cuestiones de derecho, de política o de religión, en abierta enemistad con las ideas del siglo XVIII. Animaba a esta escuela una intención puramente empírica, un ahondamiento amoroso en las particularidades del proceso histórico, un espíritu universal que, al considerar la historia, pre-pretendía determinar el valor de cada hecho singular partiendo inicialmente de la trama del desarrollo y un espíritu histórico que, dentro de la ciencia de la sociedad, buscaba en el estudio del pasado la explicación y la regla del presente y para el que la vida espiritual era en todos sus puntos histórica. De este movimiento ha partido una corriente de nuevas ideas que ha circulado por innumerables canales en todas las ciencias particulares.

Pero la escuela histórica no ha roto todavía aquellas limitaciones internas que tenían que obstaculizar su desenvolvimiento teórico lo mismo que su influencia sobre la vida. A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico. No existía una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología. Por eso no logró un método explicativo ni fué capaz, a pesar de su intuición histórica y de su método comparado, de establecer una trabazón autónoma de las ciencias del espíritu ni de marcar un influjo sobre la vida. Así estaban las cosas cuando Comte, Stuart Mill y Buckle trataron de descifrar de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural, ante la protesta estéril de una visión más viva y más honda, que, no obstante, ni podía desarrollarse ni encontraba su fundamento frente a otra concepción más prosaica y superficial pero dueña del análisis. La oposición de un Carlyle y de otros espíritus llenos de vida contra la ciencia exacta fué síntoma de esta situación, lo mismo por la energía de su odio como por la premiosidad de su lenguaje. Y ante semejante inseguridad acerca de los fundamentos de las ciencias del espíritu, pronto los especialistas se refugiaron en la mera descripción, o encontraron satisfacción en concepciones subjetivas muy ingeniosas, o se entregaron en brazos de una metafísica que promete al que se le confía principios que han de tener la fuerza de transformar la vida práctica.

Sintiendo esta situación de las ciencias del espíritu, ha surgido en mí el intento de fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica y el trabajo de las ciencias particulares de la sociedad inspirado todavía por esa escuela, para de esta manera arbitrar entre ella y las teorías abstractas. En mis trabajos me inquietaban cuestiones que, seguramente, han inquietado también a todo historiador, jurista o político reflexivo. Así sur-

gieron, en mí, espontáneamente, la necesidad y el plan de una fundación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es el plexo de las proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista y que sería capaz de prestarles seguridad? ¿Alcanza ese plexo hasta los dominios de la metafísica? ¿Existen, acaso, una filosofía de la historia o un derecho natural sostenidos por conceptos metafísicos? Si esto no es admisible ¿dónde encontrar el respaldo firme para una red de proposiciones que trabe a las ciencias particulares y les preste seguridad?

Las respuestas que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones me parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza. Hubo contra esta tendencia una reacción, representada genialmente por el *Microcosmos* de Lotze, que me parecía sacrificar a una necesidad sentimental la justificada independencia de las ciencias particulares, la fuerza fecunda de sus métodos experimentales y la seguridad de los fundamentos, necesidad sentimental que retorna nostálgicamente hacia el pasado ante la pérdida del contento de ánimo que achaca a la ciencia. Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se sustraerá, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista –que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos o tratar de llevar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual– como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. Pero vi también que la independencia de las ciencias del espíritu encontraba precisamente su fundamento, el que necesitaba la escuela histórica, en este punto de vista. Pues desde él nuestra imagen de la naturaleza entera se ofrece como mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu y así, correspondiendo al espíritu de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece dentro de este mismo mundo y las ciencias del espíritu constituyen de esta suerte un sistema autónomo.

Si en estos puntos coincidía diversamente con la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant, me era menester, sin embargo, concebir la conexión de los hechos de la conciencia en que unos y otros encontramos todo el fundamento de la filosofía de manera distinta que esa escuela. Si prescindimos

de unos cuantos gérmenes, como los que nos ofrecen Herder y Guillermo de Humboldt, gérmenes que no lograron el desarrollo científico, hasta ahora la teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto conocedor construído por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferente aspectos. No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad conocedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía.

Así parece resolverse también el misterio más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión sino que, por el contrario, estas nociones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad. Así se ensancha el horizonte de la experiencia que en un principio parecía darnos noticia únicamente de nuestros propios estados internos: con nuestra propia unidad de vida se nos da, al mismo tiempo, un mundo exterior, se hallan presentes otras unidades de vida. Pero en qué medida pueda yo

demostrar esto y en qué medida, además, me será posible, partiendo del punto de vista señalado, establecer el conocimiento de la sociedad y de la historia sobre una trabazón segura, es cosa que dejo al juicio ulterior del lector de este ensayo.

No he evitado cierta prolijidad al objeto de poner en relación las ideas capitales y las proposiciones principales de esta fundación gnoseológica de las ciencias del espíritu con los diversos aspectos del pensamiento científico del presente y enriquecer así el fundamento. A esto se debe que el ensayo parta, en primer término, de la visión de conjunto de las ciencias particulares del espíritu, ya que ellas nos brindan el amplio material y el motivo de todo este trabajo, y que extraiga conclusiones retornando desde ellas (libro primero). El volumen presente prosigue luego con la historia del pensamiento filosófico que busca los fundamentos sólidos del saber a través de la época en que se decidió la suerte de la fundación metafísica (libro segundo). Se intenta demostrar que la existencia de una metafísica universalmente reconocida estaba condicionada por una situación de las ciencias que ya se ha esfumado y que, por lo tanto, pasó el tiempo en que se podían fundar metafísicamente las ciencias del espíritu. El segundo volumen se ocupará del proceso histórico de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, y tratará de exponer y juzgar los trabajos gnoseológicos hasta el presente (libro tercero). Se intentará luego una fundación gnoseológica propia de las ciencias del espíritu (libros cuarto y quinto). La prolijidad de la parte histórica no se debe únicamente a las necesidades prácticas de una introducción, sino que obedece también a mi convicción acerca del valor que corresponde a la percatación histórica junto a la gnoseológica. Esta misma convicción se manifiesta en esa preferencia por la historia de la filosofía que prevalece hace varias generaciones, como también en los intentos de Hegel, el Schelling de la segunda época y Comte para fundamentar su sistema históricamente. La justificación de esta convicción resulta todavía más patente una vez aceptada la idea de desarrollo. Pues la historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del sol, árbol cuyas raíces tiene que buscar bajo la tierra el trabajo de fundación gnoseológica.

Mi tema me condujo a través de campos muy diversos del saber, así que será fácil señalarme errores varios. Ojalá que la obra cumpla en alguna medida con lo que se propone: juntar en un haz coordinado el conjunto de ideas históricas y sistemáticas que el jurista y el político no menos que el teólogo y el historiador necesitan como base para un estudio fecundo en sus ciencias particulares.

Aparece este ensayo antes de haber saldado una vieja deuda: la de terminar la biografía de Schleiermacher. Al ultimar los preparativos para la

segunda mitad de esa obra, resultó en medio del trabajo que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponían explicaciones previas acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso la biografía quedó aplazada hasta la aparición del presente volumen, que me ha de ahorrar semejantes explicaciones.

GUILLERMO DILTHEY

Berlín, Pascuas, 1883.

## LIBRO PRIMERO

# *INTRODUCCIÓN*

### *Ojeada sobre la conexión de las ciencias particulares del espíritu que hace ver la necesidad de una ciencia fundamentadora*

> También es cierto que, hasta ahora, la realidad se ha ido revelando a la ciencia investigadora, fiel a sus leyes, con una grandeza y abundancia tales que ni los afanes más extremados de la fantasía mítica ni los de la especulación metafísica pudieron jamás soñar.
>
> HELMHOLTZ

I

## *PROPÓSITO DE ESTA INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU*

A PARTIR DE las famosas obras de Bacon, los escritos que se ocupan de los fundamentos y métodos de las ciencias de la naturaleza e introducen, de este modo, en el estudio de ellas, han sido redactados en su mayoría por sus propios investigadores, y los más conocidos entre todos son los trabajos de Sir John Herschel. Pareja necesidad se dejó sentir entre los que se ocupaban de historia, de política, de jurisprudencia, de economía política, de teología, de literatura, de arte. Parece que las necesidades de los que se dedican a esas ciencias son distintas de las necesidades prácticas de la sociedad, su finalidad otra que la formación profesional, que sirve a la sociedad para que ésta dote a sus órganos directivos de los conocimientos adecuados a sus tareas. Sin embargo, semejante formación profesional podrá capacitar a los individuos para rendimientos destacados sólo en la medida en que transponga los límites de la formación estrictamente técnica. La sociedad se puede comparar a una gran máquina en movimiento, mantenida en él por los servicios de numerosas personas: quien se halle provisto tan sólo de la técnica de su profesión se encontrará, por muy bien que la posea, en la situación de un trabajador que durante toda su vida se ocupa en un solo punto de esa gran máquina, desconociendo las fuerzas que la ponen en movimiento y sin tener idea de las otras partes del ingenio y de su cooperación en el fin total. Será un servicial instrumento de la sociedad pero no un órgano que la plasme conscientemente. Ojalá esta introducción facilite a los políticos y juristas, a los teólogos y pedagogos la tarea de conocer la relación que guardan los principios y reglas que les inspiran con la realidad más amplia de la sociedad humana, a la que, en definitiva, está dedicado el trabajo de su vida, desde el punto particular en que actúan.

Por la naturaleza misma del objeto, los conocimientos necesarios para resolver la tarea propuesta tienen que llegar hasta esas verdades que es menester poner en la base tanto del conocimiento de la naturaleza como del mundo histórico-social. Esta tarea, que se funda en las necesidades de la vida práctica, tropieza al ser considerada de ese modo con un problema que afecta a la situación de la teoría pura.

Las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social buscan con mayor rigor que antes su conexión recíproca y su fundamento. Empujan en esta dirección, junto con las causas que obedecen al estado de cada ciencia positiva particular, poderosos impulsos que provienen de las con-

mociones experimentadas por la sociedad desde la Revolución francesa. El conocimiento de las fuerzas que rigen la sociedad, de las causas que han producido sus conmociones, de sus recursos para un progreso sano, todo esto se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso va creciendo la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las ciencias de la naturaleza; con las grandes dimensiones de nuestra vida moderna, se está verificando un viraje del interés científico similar al que tuvo lugar en las pequeñas ciudades griegas en los siglos v y IV antes de Cristo, cuando los cambios operados en esta sociedad de estados acarrearon las teorías negativas del derecho natural de los sofistas y, frente a ellas, los trabajos de la escuela socrática acerca del estado.

II

## *LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU CONSTITUYEN UN TODO AUTÓNOMO FRENTE A LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA*

El conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social lo abarcamos en esta obra bajo el título de "ciencias del espíritu". Sólo en el curso de la obra podrá ser explicado y fundado el concepto de estas ciencias, en cuya virtud constituyen un todo, y la delimitación de este frente a las ciencias de la naturaleza; así que por ahora nos limitaremos a fijar el sentido en que vamos a emplear esa expresión y a referirnos provisionalmente al complejo de hechos en que se apoya la delimitación de semejante todo unitario de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

El lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana. Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente. El método empírico exige que la cuestión del valor de los diversos procedimientos de que el pensamiento se sirve para resolver sus tareas se decida histórico-críticamente dentro del cuerpo de esas mismas ciencias, y que se esclarezca mediante la consideración de ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma la naturaleza del saber y del conocer en este dominio. Semejante método se halla en oposición con otro que recientemente se practica con excesiva frecuencia por los llamados positivistas, y que consiste en deducir el concepto de ciencia de la determinación conceptual del saber obtenida en el trabajo de las ciencias de la naturaleza, resolviendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecerán el nombre y el rango de ciencia. Así algunos, partiendo de un concepto arbitrario del saber, han negado el rango de ciencia, con innegable miopía, a la historiografía practicada por los más grandes maestros; otros, han creído pertinente transfor-

mar en un conocimiento acerca de la realidad aquellas ciencias que tienen como fundamento suyo imperativos y no juicios acerca de la realidad.

El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suele dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de "ciencias de la naturaleza"; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* "ciencias del espíritu". Por un lado, esta designación se ha hecho bastante general y comprensible gracias también en gran parte a la popularidad de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otro, parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con las que tenemos a elegir. Expresa de manera muy imperfecta el objeto de este estudio. Pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar. Y el nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias de la naturaleza.

La razón por la cual ha nacido la costumbre de separar en unidad estas ciencias de las de la naturaleza encuentra sus raíces en las honduras y en la totalidad de la autoconciencia humana. Sin estar alertado todavía por las investigaciones acerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esta autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda. De hecho, se encuentra dentro de ésta, para emplear una expresión de Spinoza, como un *imperium in imperio*.[1] Y como para él existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, en la independencia de este mundo espiritual, que actúa en él autónomamente, se halla todo valor, todo fin de la vida, y en la creación de hechos espirituales toda la meta de sus

[1] Con mucha genialidad expresa Pascal este sentimiento vital: *Pensées*, Art. 1. *Toutes ces misères prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* (3) *Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme.* (5) (*Oeuvres*, Paris, 1866, I, 248, 249).

acciones. Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos; separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio, de cuya importancia se da cuenta el individuo de un modo efectivo en su propia experiencia, algo realmente nuevo y originan un desarrollo en la persona y en la humanidad: por encima de la vacía y yerma repetición en la conciencia del curso natural, en cuya idea, convertida en el ideal del progreso histórico, parecen encontrar su delicia los fetichistas del progreso intelectual.

La época metafísica, para la que esta diferencia en las razones explicativas se presentó en seguida como una diferencia sustancial en la articulación objetiva de la conexión cósmica, ha luchado inútilmente por obtener y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso natural. Entre todos los cambios experimentados por la metafísica de los antiguos en el pensamiento medieval ninguno ha tenido consecuencias mayores que el hecho de que, por razón de la conexión con los movimientos religiosos y teológicos, que todo lo dominaban, que guardaba ese pensamiento, se colocó en el centro del sistema la fijación de la diferencia entre el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, y luego la relación de esos dos mundos con la divinidad. La obra metafísica capital de la Edad Media, la *Summa de veritate catholicae fidei* de Tomás de Aquino, traza a partir del libro segundo una articulación del mundo creado en el que se distingue la esencia *(essentia, quidditas)* del ser *(esse)*, mientras que en Dios ambos son la misma cosa;[2] en la jerarquía de los seres creados señala como un miembro supremo necesario las sustancias espirituales, que no se componen de materia y forma sino que son *per se* incorpóreas: los ángeles; separa de ellas las sustancias intelectuales o formas que subsisten incorpóreas pero que, para completar su especie (es decir, la especie hombre), necesitan del cuerpo y desarrolla en este punto una metafísica del espíritu humano en lucha con los filósofos árabes, metafísica cuyas influencias se pueden seguir hasta los últimos autores metafísicos de nuestros días;[3] separa de este mundo de sustancias imperecederas aquella parte de lo creado que encuentra su esencia en la unión de materia y forma. Cuando llegó a dominar la concepción mecánica de la conexión natural y la filosofía corpuscular, esta metafísica del espíritu (psicología racional) fué puesta en relación con ella por otros metafísicos destacados. Pero fracasó todo intento de levantar una concepción sostenible de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo sobre la base de esa teoría de

[2] *Summa c. gent.* (cura Uccellii, Romae, 1879), I, c. 22, v. II, c. 54.

[3] Lib. II, c. 46 *ss.*

las sustancias con los recursos que ofrecía la nueva concepción de la naturaleza. Cuando Descartes desarrolla, sobre la base de las propiedades claras y distintas de los cuerpos, su idea de la naturaleza como un mecanismo ingente y considera como constante la cantidad de movimiento contenida en este todo, tenemos que, con el supuesto de que una sola alma engendrara desde fuera movimiento en este sistema material, penetraba irremediablemente la contradicción. Y la imposibilidad de representarse una acción de sustancias inespaciales dentro del sistema extenso no se menguó por el hecho de fijar el lugar espacial de la interacción en un punto, como si con ello pudiera desaparecer la dificultad. La aventurada explicación de que la divinidad mantenía el juego de las interacciones mediante intervenciones constantemente repetidas y la otra idea de que, más bien, Dios, como el más excelente de los artistas, había sincronizado de tal suerte los dos relojes, el sistema material y el mundo espiritual, que parecía que un acontecer natural producía una sensación y un acto de voluntad un cambio en el mundo exterior, demostraron de manera patente la incompatibilidad de la nueva metafísica de la naturaleza con la metafísica tradicional de las sustancias espirituales. Este problema operó como un acicate constante para la liquidación del punto de vista metafísico. Esta liquidación se llevará a cabo por completo con el conocimiento ulterior de que la vivencia de la autoconciencia constituye el punto de arranque del concepto de sustancia, que este concepto ha nacido de la adaptación de esta vivencia a las experiencias externas llevada a cabo por el conocimiento progresivo según el principio de razón suficiente y que, por lo tanto, esta teoría de las sustancias espirituales no significa otra cosa que un retraslado del concepto, originado en semejante metamorfosis, a la vivencia misma de donde había tomado su origen.

En lugar de la oposición de sustancias materiales y espirituales se presentó la oposición entre el mundo exterior, el mundo de lo dado en la percepción externa a través de los sentidos *(sensation)* y el mundo interior que se nos ofrece primariamente por la captación interna de los acaeceres y actividades psíquicos *(reflection)*. De este modo el problema adopta una forma más modesta pero que alberga la posibilidad de ser tratado empíricamente. Y, en presencia de los nuevos métodos mejores, se hacen valer también las mismas vivencias que en la teoría de las sustancias de la psicología racional habían encontrado una expresión científicamente insostenible.

Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que, desde este punto de vista crítico, se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos, y sólo con este material, mediante enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos y que luego, sobre el material primariamente dado de la

experiencia interna, se "configuran", por sugestión de los fenómenos naturales exteriores y para subordinarlos a ellos mediante un método que, tal como opera, equivale al razonamiento por analogía. Así surge un campo peculiar de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial. Y mientras uno no sea capaz de afirmar que puede deducir y explicar mejor el conjunto de pasiones, figuras poéticas, meditaciones que nosotros designamos como vida de Goethe, por medio de la estructura de su cerebro y de las cualidades de su cuerpo, no se podrá negar la posición autónoma de semejante ciencia. Como lo que se nos da lo es por medio de esta experiencia interna, y lo que tiene valor para nosotros o lo que es un fin se nos presenta como tal en la vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, resulta que en esta ciencia se hallan los principios de nuestro conocimiento que determinan hasta qué grado la naturaleza puede existir para nosotros, los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios, valores en que se funda todo trato práctico con la naturaleza.

La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza. No hago más que aclarar un poco el problema al referirme al doble sentido en el cual se pueda afirmar la incompatibilidad de ambos grupos de hechos: y, a este tenor, el concepto de los límites del conocimiento natural cobra también un significado doble.

Uno de los más destacados investigadores de la naturaleza ha tratado de fijar estos límites en un ensayo muy discutido, y recientemente ha explicado con mayor detalle los límites de su ciencia.[4] Imaginémonos que hemos reducido todos los cambios del mundo corpóreo a movimientos de átomos, originados por sus fuerzas centrales constantes, entonces conoceríamos científico-naturalmente el cosmos. "Un espíritu —de esta imagen parte Laplace— que conociera todas las fuerzas que en un determinado momento actúan en la naturaleza y la situación recíproca de los seres de que se compone y tuviera la capacidad suficiente para someter estos datos al análisis, comprendería en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos celestes mayores y de los átomos más ligeros".[5] Como la inteligencia humana encuentra en la ciencia astronómica una reproducción en pequeño de semejante espíritu, ese conocimiento de un sistema material imaginado por Laplace lo caracteriza Du Bois-Reymond como sistema astronómico. Con esta idea podemos

[4] Emil Du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens,* 1872. V.: *Die sieben Welträtsel,* 1881.

[5] Laplace, *Essai sur les probabilités,* París, 1814, p. 3.

llegar a una concepción muy clara de los límites en que se encuentra aprisionada la tendencia del espíritu científico natural.

Permítaseme introducir una distinción en lo que se refiere al concepto de límites del conocimiento natural en este tipo de consideración. Como la realidad, como correlato de la experiencia, se nos da en la cooperación del sistema de nuestros sentidos con la experiencia interna, la diferente procedencia de sus partes integrantes condiciona una incomparabilidad dentro de los elementos de nuestro cálculo científico. Excluye la deducción de hechos de determinada procedencia de los de otra. Así, sólo por medio de la facticidad de la sensación táctil, en la cual experimentamos resistencia, llegamos desde las propiedades de lo espacial a la representación de la materia; cada uno de los sentidos se halla encerrado en un círculo de cualidades que le es propio; y tenemos que marchar de la sensación a percatarnos de los estados internos para tener una situación de conciencia en un momento determinado. Por lo tanto, no nos queda sino aceptar los datos con la incomparabilidad con que se nos presentan debido a su procedencia diferente; su facticidad es para nosotros insondable; todo nuestro conocimiento se halla limitado al establecimiento de uniformidades en la sucesión y en la coexistencia, con arreglo a las cuales se mantienen en relación según nuestra experiencia. Estas son limitaciones que radican en las condiciones de nuestra experiencia misma, y se presentan en todos los puntos de la ciencia natural. No se trata de límites externos con que tropieza el conocimiento natural, sino de condiciones inmanentes de la experiencia misma. La existencia de estos límites inmanentes del conocimiento no constituye obstáculo alguno para la función del conocer. Si entendemos por conceptuación la transparencia plena en la captación de una conexión, estamos en presencia de los límites de la conceptuación. Y si el cálculo de la ciencia, por el cual se reducen los cambios de la realidad a los movimientos de los átomos, subordina cualidades o fenómenos de conciencia, el hecho de la inderivabilidad no constituye obstáculo alguno para sus operaciones si esas cualidades o fenómenos se le someten; le es tan imposible marchar de la pura determinación matemática o de la cantidad de movimiento a un color o a un sonido como a un hecho de conciencia; la luz azul resulta tan poco explicada por su correspondiente número de vibraciones como el juicio negativo mediante un hecho en el cerebro. La física bandona a la filosofía la explicación de la cualidad sensible "azul"; ésta, que no dispone en el movimiento de partículas materiales de medio alguno para conjurar el azul, abandona el asunto a la psicología, y ahí se queda el asunto. Pero en sí misma la hipótesis según la cual las cualidades surgen en el proceso de la sensación no es, en primer lugar, más que un recurso para el cálculo que hace radicar los cambios de la realidad, tal como se me dan en la experiencia, en una determinada clase de cambios dentro de lo que constituye un contenido

parcial de mi experiencia, para colocarlos en un mismo plano a los fines del conocimiento. Si fuera posible sustituir con ciertos hechos definidos que ocupan en la trama de la consideración mecánica natural un lugar firme hechos de conciencia constantes y definidos, para luego poder determinar, con arreglo al sistema de uniformidades en que se encuentran los primeros, y en completo acuerdo con la experiencia, la presencia de los fenómenos de conciencia, en ese caso estos hechos de conciencia se hallarían coordinados en la conexión del conocimiento natural lo mismo que cualquier sonido o color.

Pero en este punto precisamente se hace valer el carácter inconmensurable de los fenómenos materiales y espirituales en un sentido muy diferente y se fijan al conocimiento natural límites de una naturaleza bien distinta. La imposibilidad de derivar hechos espirituales del orden mecánico de la naturaleza, imposibilidad que se funda en la diversidad de su procedencia, no impide la acomodación de los primeros en el sistema de los últimos. Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las uniformidades del curso natural en una forma tal que quede excluída la subordinación de los hechos espirituales a los que establece el conocimiento mecánico natural, sólo entonces habremos señalado, no los límites inmanentes del conocimiento empírico, sino los límites en los que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia autónoma del espíritu que se estructura en torno a su propio centro. El problema fundamental reside, por lo tanto, en fijar un determinado género de incomparabilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las uniformidades de los fenómenos materiales que excluya la acomodación de los primeros, su consideración como propiedades o aspectos de la materia y que, por consiguiente, debe ser algo muy diferente de la diferencia que existe entre los diversos grupos de leyes de la materia tal como los representan la matemática, la física, la química y la fisiología, con una relación de subordinación que se desenvuelve cada vez con mayor consecuencia. Una exclusión de los hechos del espíritu del plexo de la materia, sus propiedades y leyes, supondrá siempre una objeción que se opondrá a los intentos de subordinar las relaciones que se dan entre los hechos de un campo a las relaciones de los hechos del otro. Y esta es efectivamente la opinión que se impone cuando se muestra la incomparabilidad de la vida espiritual –que acusan los hechos de la autoconciencia y de la unidad de la conciencia en relación con ellos, de la libertad y los de la vida moral que se le vinculan– con la articulación y divisibilidad espacial de la materia así como con la necesidad mecánica que gobierna el comportamiento de cada una de sus partes. Tan viejos casi como la meditación rigurosa acerca de la relación del espíritu con la naturaleza son los intentos de formulación de este tipo

de inconmensurabilidad de lo espiritual con todo el orden natural sobre la base de la unidad de la espontaneidad de la voluntad.

Al introducir en la exposición de Du Bois-Reymond esta diferencia entre límites inmanentes de la experiencia y límites de la subordinación de los hechos a la conexión del conocimiento natural, los conceptos de limitación e inexplicabilidad reciben un sentido exactamente definible y se disipan las dificultades que se han venido manifestando en la polémica provocada por su obra en torno a los límites del conocimiento natural. La existencia de límites inmanentes de la experiencia en modo alguno decide la cuestión acerca de la subordinación de los hechos espirituales a la conexión del conocimiento de la materia. Si se intenta, como Häckel y otros investigadores lo han intentado, establecer esta subordinación de los hechos espirituales dentro de la conexión natural mediante la hipótesis de una vida psíquica en los elementos de que se compone el organismo, no habrá entre estos intentos y el conocimiento de los límites inmanentes de toda experiencia ninguna relación de exclusión; sobre ello decide, únicamente, el segundo tipo de investigación de los límites del conocimiento natural. Por esta razón Du Bois-Reymond ha pasado a esta segunda indagación, y se ha servido en su demostración lo mismo del argumento de la unidad de la conciencia como del de la espontaneidad de la voluntad. Su demostración de que los fenómenos espirituales no se pueden comprender por sus condiciones materiales[6] se desarrolla de la siguiente manera. A pesar del conocimiento completo de todas las partes del sistema material, de su posición respectiva y de su movimiento, resulta absolutamente incomprensible cómo no habría de ser indiferente a una colección de átomos de carbono, de hidrógeno, de nitrógeno, de oxígeno su posición y sus movimientos. Esta inexplicabilidad de lo espiritual subsiste aunque equipemos a estos elementos, al estilo de las mónadas, con una conciencia y tampoco, partiendo de esta hipótesis, se puede explicar la conciencia unitaria del individuo.[7] Ya la proposición que

[6] Comienza: "Acerca de los límites", 4ª ed., p. 28.

[7] *Ob. cit.*, 29, 30, v. *Rätsel*, 7 (*Enigmas del universo*). Esta argumentación es, por lo demás, concluyente cuando se atribuye, por decirlo así, validez metafísica a la mecánica atomista. Con su historia, que es aludida por Du Bois-Reymond, se puede comparar también la formulación que hace el clásico de la psicología racional, Mendelssohn. Por ejemplo, *Schriften* (Leipzig, 1880), I, 277: 1. "Todo lo que el cuerpo humano tiene de diferente del bloque de mármol se puede reducir a movimiento. Ahora bien, el movimiento no es otra cosa que el cambio de lugar o situación. Salta a la vista que, con todos los cambios posibles de lugar en el mundo, por muy complicados que sean, no se obtiene ninguna percepción de estos cambios de lugar". 2. "Toda materia se compone de varias partes. Si las representaciones singulares estuvieran aisladas en las partes del alma, como los objetos de la naturaleza, entonces el conjunto no se encontraría en ninguna parte. No podríamos comparar las impresiones de los diversos sentidos, no podríamos enfrentar las representaciones, no podríamos percibir ni conocer ninguna relación. Se ve, pues, con claridad que no sólo para el pensa-

pretende demostrar encierra en la expresión "no se puede comprender" un doble sentido, lo que trae como consecuencia que en la demostración aparezcan dos argumentos de alcance muy diverso. Afirma, por un lado, que el intento de derivar hechos espirituales a base de los cambios materiales (que en la actualidad es despreciado como materialismo burdo y sólo se presenta con el supuesto de propiedades psíquicas en los elementos) no anula los límites inmanentes de toda experiencia: lo cual es cierto pero nada decide contra la subordinación del espíritu al conocimiento natural. Afirma también que este intento tiene que fracasar ante la contradicción que se ofrece entre nuestra noción de la materia y la propiedad de unidad que caracteriza a nuestra conciencia. En su polémica posterior con Häckel añade a este argumento otro según el cual, con semejante supuesto, se presenta otra contradicción entre el modo como un elemento material se halla condicionado mecánicamente dentro de la trabazón natural y la vivencia de la espontaneidad de la voluntad; una "voluntad" que (en los elementos materiales) "debe querer, quiera o no quiera, y, precisamente, en proporción directa del producto de las masas e indirecta del cuadrado de las distancias", es una contradicción *in adjeto*.[8]

miento, sino también para la sensibilidad, muchas cosas tienen que juntarse en una. Pero como la materia nunca es un sujeto único, etc." Kant desarrolla este "tendón de Aquiles de todas las conclusiones dialécticas de la teoría pura del alma" como segundo paralogismo de la psicología trascendental. Con Lotze estos "hechos del saber relacionador", por "un motivo invencible en el que puede apoyarse la convicción de la autonomía de un ser anímico", se han desarrollado en varias obras (últimamente, *Metafísica*, 476) y constituyen el fundamento de esta parte de su sistema metafísico.

[8] *Welträtsel*, p. 8.

III

## *LA RELACIÓN DE ESTE TODO CON LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA*

Sin embargo, las ciencias del espíritu abarcan ampliamente hechos naturales, tienen como base el conocimiento natural.

Si nos imaginamos seres puramente espirituales en un reino personal constituído únicamente por ellos, entonces su aparición, su conservación y desarrollo y su desaparición (cualquiera que fuera la idea que nos hiciéramos del fondo de donde salían y a donde volvían) estarían vinculados a condiciones de tipo espiritual; su bienestar se fundaría en su situación con respecto al mundo espiritual; sus relaciones recíprocas, sus acciones se verificarían a través de medios puramente espirituales y las repercusiones duraderas de sus acciones también serían de tipo puramente espiritual, hasta su misma desaparición del reino de las personas tendría en lo espiritual su fundamento. El sistema de semejantes individuos sería conocido por ciencias puras del espíritu. Pero en realidad un individuo nace, se conserva y desarrolla sobre la base de las funciones del organismo animal y sus relaciones con el curso natural que le rodea; su sentimiento vital, por lo menos parcialmente, se basa en estas funciones; sus impresiones se hallan condicionadas por los órganos de los sentidos y sus afecciones por el mundo exterior; la riqueza y la movilidad de sus ideas, así como la fuerza y la dirección de sus actos volitivos, las encontramos dependientes, múltiplemente, de los cambios en su sistema nervioso. Su impulso voluntario acorta las fibras musculares, y tenemos así que la acción hacia fuera se halla vinculada a cambios en las relaciones de situación de las partículas materiales del organismo; resultados duraderos de sus actuaciones voluntarias se dan solamente en la forma de cambios del mundo material. Así resulta que la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de vida, parte que desprendemos por abstracción; en esa unidad psicofísica se nos presenta la existencia y la vida de un hombre. El sistema de estas unidades de vida constituye la realidad objeto de las ciencias histórico-sociales.

Y, ciertamente, el hombre como unidad de vida se presenta para nosotros, en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración (sea lo que quiera la realidad metafísica) como una trama de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna, y como un todo corporal hasta donde alcanza la captación sensible. La percatación interna y la captación externa no tienen nunca lugar en el mismo acto y por tal razón nunca el hecho de la vida espiritual se nos da a la vez que el de nuestro

cuerpo. De aquí resultan necesariamente dos puntos de vista diferentes, que no se pueden cancelar recíprocamente en la consideración científica que pretenda abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su nexo, de que es expresión la unidad psicofísica de la vida. Si parto de la experiencia interna encuentro que todo el mundo exterior se me da en mi conciencia, que las leyes de este mundo natural se hallan bajo las condiciones de mi conciencia y, por lo tanto, dependen de ellas. Este es el punto de vista que caracteriza a la filosofía alemana, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, como una filosofía trascendental. Si, por el contrario, tomo la conexión natural tal como se me presenta como realidad ante mí, en mi captación natural, y me doy cuenta de que en la sucesión temporal de este mundo exterior así como en su distribución espacial se hallan incardinados los hechos psíquicos, encuentro que de la intervención realizada por la misma naturaleza o por el experimento, y que consiste en cambios materiales, dependen cambios espirituales que se producen cuando los primeros penetran en el sistema nervioso, y la observación del desarrollo de la vida y de los estados enfermizos amplían estas experiencias hasta componer el cuadro amplísimo de la condicionalidad de lo espiritual a través de lo corporal; así tenemos la concepción del investigador de la naturaleza que marcha de fuera a dentro, que penetra de los cambios materiales a los cambios espirituales. Así, pues, el antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla condicionado por la oposición de sus puntos de partida.

Volvamos otra vez a nuestro punto de partida en el modo de consideración propio de la ciencia natural. En la medida con que este modo de consideración sigue siendo consciente de sus límites sus resultados son indiscutibles. Sólo desde el punto de vista de la experiencia interna reciben la determinación más precisa de su valor cognoscitivo. La ciencia natural analiza la conexión causal del curso natural. Cuando este análisis ha alcanzado el punto en el cual un hecho material o un cambio material se halla vinculado regularmente con un hecho psíquico o con un cambio psíquico sin que sea posible encontrar entre ellos un eslabón intermedio, entonces cabe constatar esta relación regular pero no es posible aplicar la relación de causa y efecto a esta vinculación. Encontramos que uniformidades de un círculo de vida se hallan enlazadas regularmente con las uniformidades de otro círculo, y el concepto matemático de función es expresión de tales relaciones. La concepción en cuya virtud el desarrollo de los cambios espirituales junto a los corporales se podría comparar a la marcha de dos relojes isócronos se concilia tan bien con la experiencia, como una concepción que supusiera como razón explicativa un solo reloj y considerara ambos campos de la experiencia como manifestación diferente de un mismo fondo. Dependencia de lo espiritual con respecto a la conexión natural es, por lo tanto, aquella relación que, a tenor del nexo natural general, condi-

ciona causalmente los hechos y cambios materiales que, para nosotros, se hallan enlazados con hechos y cambios espirituales de una manera regular y sin ningún intermedio conocido por nosotros. Así, el conocimiento natural ve actuar el encadenamiento de las causas hasta las unidades psicofísicas: en ellas surge un cambio en el cual la relación de lo material y de lo psíquico se substrae a la consideración causal, y este cambio provoca, de rechazo, otro en el mundo material. En esta conexión se descubre al experimento de los fisiólogos la significación de la estructura del sistema nervioso. Los confusos fenómenos de la vida se articulan en una clara representación de dependencias en cuya línea el curso natural lleva cambios hasta el hombre, éstos penetran en el sistema nervioso por las puertas de los sentidos, surgen la sensación, la representación, el sentimiento, el apetito que, a su vez, reaccionan sobre el curso natural. La unidad de vida, que nos llena con el sentimiento directo de nuestra indivisa existencia, se resuelve en un sistema de relaciones, constatables empíricamente, existentes entre los hechos de nuestra conciencia y la estructura y las funciones del sistema nervioso: pues toda acción psíquica sólo a través del sistema nervioso se nos manifiesta vinculada a un cambio dentro de nuestro cuerpo y un cambio semejante, por su parte, sólo por mediación de su acción en el sistema nervioso se ve acompañado de un cambio de nuestros estados psíquicos.

De este análisis de las unidades psicofísicas de vida surge ahora una idea más clara de su dependencia de toda la conexión natural, dentro de la cual se presentan, actúan y desaparecen, y también de la dependencia que guarda el estudio de la realidad histórico-social con el conocimiento natural. Con esto podemos medir el grado de justificación que puede corresponder a las teorías de Comte y Herbert Spencer acerca del lugar de estas ciencias en la jerarquía del mundo científico establecida por ellos. Como esta obra trata de fundamentar la autonomía relativa de las ciencias del espíritu, tendrá que desarrollar, como el otro aspecto de su lugar en el todo científico, el sistema de dependencias en cuya virtud se hallan condicionadas por el conocimiento natural y constituyen, así, el miembro último y supremo de la estructura que comienza con los fundamentos matemáticos. Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual. Por lo mismo que el reino de las personas, o la sociedad humana y la historia, es la más alta manifestación entre las manifestaciones del mundo empírico, en innumerables puntos necesita su estudio del conocimiento del sistema de supuestos que el todo natural implica para su desarrollo.

El hombre, a tenor de su posición en la conexión causal de la naturaleza que acabamos de describir, se halla condicionado por ésta en un doble respecto.

La unidad psicofísica, como vimos, recibe por medio del sistema nervioso

influencias del curso general de la naturaleza y reacciona a su vez sobre él. Pero resulta que las acciones que parten de él se nos presentan, de preferencia, como orientadas por fines. Para esta unidad psicofísica, por lo tanto, el curso natural y su índole, puede ofrecer, en lo que se refiere a la formación de los fines, un carácter orientador, pero, por otra parte, como representa un sistema de medios para el logro de sus fines resulta también condicionante. Tenemos, pues, que cuando queremos, cuando actuamos sobre la naturaleza, por lo mismo que no somos fuerzas ciegas sino voluntades que adoptan sus fines reflexivamente, dependamos de la conexión natural. Por lo tanto, las unidades psicofísicas se hallan en una doble dependencia respecto al curso natural. Por una parte éste condiciona, a partir de la posición de la tierra en el todo cósmico, como un sistema de causas, la realidad histórico-social, y el gran problema de las relaciones entre la conexión natural y la libertad dentro de esa realidad se desfleca para el investigador empírico en innumerables cuestiones particulares que afectan a la relación entre los hechos del espíritu y las influencias de la naturaleza. Pero, por otra, de los fines de este reino de personas nacen acciones sobre la naturaleza, sobre la tierra, que el hombre considera en este sentido como su habitáculo, donde se ocupa en acomodarse, y también estas acciones se vinculan a la utilización de la urdimbre de las leyes naturales. Todos los fines se hallan para el hombre exclusivamente dentro del proceso espiritual, ya que sólo dentro de éste algo le es presente, pero el fin busca sus medios en la conexión de la naturaleza. A menudo apenas es perceptible el cambio que el poder creador del espíritu provoca en el mundo exterior y, sin embargo, en él se apoya la "mediación" en cuya virtud el valor así creado se halla presente también para otros. Los pocos folios –residuo material de un trabajo mental profundo de los antiguos en torno al supuesto de un movimiento de la tierra– que llegaron a manos de Copérnico, constituyeron el punto de partida de una revolución en nuestra visión del mundo.

En este punto podemos ver cuán relativa es la demarcación respectiva de ambas clases de ciencias. Son estériles polémicas como las que tuvieron lugar en torno a la posición de la ciencia filológica. En los dos lugares de transición que conducen del estudio de la naturaleza al estudio de lo espiritual, en los puntos en que la conexión natural actúa en el desarrollo de lo espiritual y en esos otros puntos en que la conexión natural recibe la acción de lo espiritual o representa el paso para la acción sobre otro espíritu, se mezclan en general conocimientos de ambas clases. Los conocimientos de las ciencias de la naturaleza se mezclan con los de las ciencias del espíritu. Y, ciertamente, en esta confluencia se entreteje, a tenor de la relación doble en la que el curso natural condiciona la vida espiritual, el conocimiento de la acción formadora sobre la naturaleza con la constatación de la influencia que la misma ejerce como material de la acción humana. Así, del conoci-

miento de las leyes naturales del sonido se deduce parte importante de la gramática y de la teoría musical y, a su vez, el genio del lenguaje o el músico se halla atado a estas leyes naturales, y por eso el estudio de sus productos resulta condicionado por la comprensión de esta dependencia.

En este punto podemos ver también que el conocimiento de las condiciones supuestas por la naturaleza y estudiadas por la ciencia natural constituyen, en una amplia medida, la base para el estudio de los hechos espirituales. Lo mismo que el desarrollo del individuo, la dispersión de la especie humana sobre la tierra y la configuración de sus destinos en la historia se hallan condicionadas por toda la trabazón cósmica. Las guerras, por ejemplo, constituyen una parte capital de todas las historias, pues éstas, en su aspecto de *políticas*, tienen que ver con la voluntad de los estados y esta voluntad se presenta en armas y se impone mediante ellas. Ahora bien, la teoría de la guerra depende, en primer lugar, del conocimiento de lo físico, que ofrece a las voluntades pugnaces su substrato y sus medios. Pues con los medios de la violencia física persigue la guerra la finalidad de someter al enemigo a nuestra voluntad. Esto trae consigo que el enemigo sea forzado en la línea que lleva a la indefensión –la que constituye la meta teórica del acto de violencia caracterizado como guerra– hasta el punto en que su situación sea más desventajosa que el sacrificio que se le pide y sólo pueda ser cambiada por otra más perjudicial. En este gran cálculo las condiciones y los medios físicos son las cifras más importantes para la ciencia, las que más le preocupan, mientras que hay poco que decir sobre los factores psíquicos.

Las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base suya las ciencias de la naturaleza por lo mismo que las unidades psicofísicas sólo pueden ser estudiadas con ayuda de la biología pero también porque el medio en que se desenvuelven y en que tiene lugar su actividad teleológica, encaminada en gran parte al dominio de la naturaleza, está constituído por ésta. En el primer aspecto, nos servirán las ciencias del organismo, en el segundo las de la naturaleza inorgánica. Y esta conexión consiste, por un lado, en que las condiciones naturales determinan el desarrollo y la distribución de la vida espiritual sobre la superficie de la tierra y, por otro, en que la actividad teleológica de los hombres se halla vinculada a las leyes de la naturaleza y condicionada por su conocimiento y aplicación. Por esta razón la primera relación no muestra más que la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza, mientras que la segunda contiene esta dependencia solamente como el otro aspecto de la historia de su señorío creciente sobre la tierra. Esa parte de la primera relación que abarca las relaciones del hombre con la naturaleza en torno ha sido sometida por Ritter al método comparado. Su mirada perspicaz –ejemplo destacado su estimación comparada de los continentes según la articulación

de su perfil— nos llevaría a sospechar que hay encerrada una predestinación histórico-universal en las circunstancias espaciales de la superficie terrestre. Pero los trabajos posteriores no han confirmado esta visión de Ritter, imaginada por él como una teleología de la historia universal y puesta por Buckle al servicio del naturalismo: en lugar de la idea de una dependencia uniforme del hombre de las condiciones naturales, tenemos esta otra más cautelosa de que la lucha entre las fuerzas ético-espirituales y las condiciones del espacio inerte ha hecho disminuir constantemente entre los pueblos históricos, por oposición a los pueblos sin historia, el grado de dependencia. Y en este terreno se ha afirmado también una ciencia autónoma de la realidad histórico-social que apela a las condiciones naturales en la explicación. Pero la otra relación muestra, con la dependencia que implica la adaptación a las condiciones, el dominio del espacio por las ideas científicas y la técnica, de tal suerte que a lo largo de la historia la humanidad alcanza el señorío por medio precisamente de la subordinación. *Natura enim non nisi parendo vincitur.*[9]

Pero podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera, oposición de la que partimos nosotros. Esta tarea constituye no más que un aspecto del problema del conocimiento. Si se aísla este problema por referencia a las ciencias del espíritu, no parece imposible una solución que convenza a todos. Sus condiciones habrían de ser: demostración de la realidad objetiva de la experiencia interna; verificación de la existencia de un mundo exterior; en este mundo exterior se presentan hechos espirituales y seres espirituales en virtud de un proceso de transferencia de nuestra interioridad; así como el ojo cegado, que miró antes al sol, repite su imagen en los más diversos colores y en los más diversos lugares del espacio, así también nuestro poder captador multiplica la imagen de nuestra vida interior y la coloca en múltiples variedades en diversos lugares de la naturaleza en torno; este proceso se puede exponer y justificar lógicamente como una conclusión por analogía que partiendo de esta vida interior que se nos da, originalmente y de una manera directa, únicamente a nosotros, llega, a través de las representaciones de sus manifestaciones exteriores, a la conclusión de algo afín que correspondería a las manifestaciones similares del mundo exterior. Sea la que quiera la naturaleza en sí misma, el estudio de las causas de lo espiritual puede darse por satisfecho con el hecho de que en cada caso sus manifestaciones pueden considerarse y emplearse como signos de lo real, las uniformidades de su co-

[9] Baconis, *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis,* Aph. 3.

existencia y de su sucesión como un signo de tales uniformidades en lo real. Pero si penetramos en el mundo del espíritu e investigamos la naturaleza en cuanto es contenido del espíritu, en cuanto está entrelazada con la voluntad como fin o como medio suyos, entonces es aquélla para el espíritu lo que es dentro de él, y lo que pueda ser en sí misma le es totalmente indiferente. Basta que, tal como se le da al espíritu, pueda éste contar con su legalidad en sus acciones y disfrutar de la bella apariencia de su existencia.

## IV

## *VISIONES DE CONJUNTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU*

TRATAMOS DE ofrecer a quien penetra en esta obra acerca de las ciencias del espíritu una visión provisional de la amplitud de esta otra mitad del *globus intellectualis* para de ese modo determinar el objetivo de nuestra empresa. Las ciencias del espíritu no están todavía constituídas como un todo; tampoco pueden mostrar una trabazón en la cual cada una de las verdades aparecería ordenada según sus relaciones de dependencia respecto a otras verdades y a la experiencia.

Estas ciencias han crecido en la práctica misma de la vida, se han desarrollado por las exigencias de la formación profesional, y la sistemática de las facultades al servicio de esta formación profesional representa, por lo tanto, la forma espontánea y natural de la ordenación de aquéllas. Sus primeros conceptos y reglas se encontraron, en su mayoría, en el ejercicio de las funciones sociales. Ihering ha demostrado cómo el pensamiento jurídico ha creado los conceptos fundamentales del derecho romano por un trabajo espiritual consciente llevado a efecto en medio de la vida jurídica. Así también el análisis de las viejas constituciones helénicas nos muestra en ellas la decantación de una admirable fuerza de pensamiento político consciente sobre la base de conceptos y principios claros. La idea fundamental según la cual la libertad del individuo depende de su participación en el poder político, pero esta participación está regulada por el orden estatal a tenor de la aportación del individuo para el todo, ha sido, en primer lugar, un pensamiento directivo del arte político y sólo luego desarrollado en su trama científica por los grandes teóricos de la escuela socrática. Por lo tanto, el paso a teorías científicas más amplias se apoyaba sobre todo en las necesidades de la formación profesional de las clases dirigentes. Así, de las tareas de una enseñanza política superior surgen, en la época de los sofistas, la retórica y la política, y la historia de la mayoría de las ciencias del espíritu entre las naciones modernas nos muestra también la influencia señera de esta misma circunstancia fundamental. Los escritos de los romanos en torno a su entidad comunal recibieron su más vieja articulación, al desarrollarse aquélla, en las instrucciones para los sacerdotes y para las diversas magistraturas.[10] Tenemos, pues, que la sistemática de aquellas ciencias del espíritu que continen los fundamentos de la formación profesional de los órganos directivos de la sociedad lo mismo que la decantación de esta sistemática

[10] MOMMSEN, *Röm. Stattsrecht*, I, 3 *ss.*

en enciclopedias han surgido de la necesidad de abarcar en una visión de conjunto todo lo necesario para semejante formación, y la forma más natural de estas enciclopedias ha de ser, como lo ha demostrado magistralmente Schleiermacher a propósito de la teología, aquella que, teniendo conciencia de esta su finalidad, articule a este tenor el conjunto. Con estas condiciones limitadoras, el que penetra en el mundo de las ciencias del espíritu encontrará en tales obras enciclopédicas la visión de conjunto de algunos destacados grupos de estas ciencias.[11]

Del seno de la filosofía han surgido intentos para superar estas aportaciones, tratando de descubrir la articulación entera de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social. En la medida en que trataron de derivar esta articulación partiendo de principios metafísicos han corrido la suerte de toda metafísica. Ya Bacon se sirvió de un método mejor al poner en relación las ciencias del espíritu existentes con el problema de un conocimiento de la realidad mediante la experiencia y medir sus méritos y sus fallas por este patrón. Comenius se propuso en su *Pansophia* deducir de la relación de interna dependencia de las verdades entre sí la serie gradual en que habrían de presentarse en la enseñanza, y como, frente al falso concepto de la educación formal, descubrió de este modo la idea de la futura instrucción pública (que sigue siendo futura, por desgracia), ha preparado, mediante el principio de la interdependencia de las verdades, una adecuada articulación de las ciencias. Cuando Comte sometió a investigación la conexión entre esta recíproca relación lógica de dependencia en que se hallan las verdades y la relación histórica de sucesión con que se presentan, estableció la base para una verdadera filosofía de las ciencias. Consideró como meta de su gran trabajo la constitución de las ciencias de las realidades histórico-sociales y de hecho su obra significó un fuerte empujón en esta dirección; Mill, Littré, Herbert Spencer, han recogido el problema de la articulación de las ciencias histórico-sociales.[12] Estos trabajos proporcionan

[11] A los fines de una perspectiva tan condicionada de los dominios parciales de las ciencias del espíritu, puedo remitir al lector a las siguientes enciclopedias: MOHL, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Tubinga, 1859. Segunda edición corregida, 1872 (tercera, 1881). Ver su referencia y juicio de otras enciclopedias en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I ,111-164. WARNKÖNIG, *Juristisches Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft*, 1853. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlín, 1810. Segunda edición corregida, 1830. BÖCKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, editado por Bratuschek, 1877.

[12] Se encuentra una visión de conjunto del problema de las ciencias del espíritu según la conexión interna en que se traban entre sí y en la que, en consecuencia, pueden hallar su solución, en: Augusto COMTE, *Cours de philosophie*, 1830-1842, del vol. IV al VI. Sus obras posteriores, que contienen un punto de vista diferente, no pueden servir a este fin. El esbozo más importante del sistema de las ciencias, opuesto a este de Comte, es el de Herbert Spencer. Al primer ataque de Spencer contra Comte, *Essays*, 1ª serie,

al que se inicia en las ciencias del espíritu una perspectiva bien diferente de la que ofrece la sistemática de los estudios profesionales. Colocan a las ciencias del espíritu dentro de la conexión del conocimiento, abarcan el problema de las mismas en toda su amplitud y atacan la solución en una construcción científica que comprende toda la realidad histórico-social. Sin embargo, inspirados por ese afán científico constructivo que domina todavía entre ingleses y franceses, sin ese sentimiento íntimo de la realidad histórica que engendra únicamente una ocupación de muchos años en investigaciones históricas de detalle, estos positivistas no han encontrado aquel punto de partida de sus trabajos que hubiera correspondido a su principio del enlace de las ciencias particulares. Debieron comenzar su trabajo, que consistía en cimentar la arquitectura de ese edificio enorme de las ciencias positivas del espíritu —constantemente ampliado por nuevas construcciones, cambiado por dentro sin cesar, acrecido poco a poco al correr de los siglos— ahondando primero en su plano constructivo para entenderlo y darse cuenta cabal de la multiformidad con que se han desarrollado de hecho y conservando una mirada limpia para la razón en la historia. Han construído un edificio de emergencia que no se sostiene, lo mismo que ocurre con las especulaciones de un Schelling y un Oken sobre la naturaleza. Y así ha ocurrido que la filosofía alemana del espíritu, desarrollada a partir de un principio metafísico, como es el caso en Hegel, Schleiermacher y el Schelling tardío, ha valorizado los logros de las ciencias positivas del espíritu con visión más profunda que lo han hecho los trabajos de los filósofos positivistas.

Otros intentos para una articulación amplia en el campo de las ciencias del espíritu han partido en Alemania del ahondamiento en las tareas de las ciencias del estado, lo que condiciona naturalmente una unilateralidad del punto de vista.[13]

1858, sigue la exposición más pormenorizada en: *The classification of the sciences*, 1864 (véase la defensa de Comte en LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*). La exposición señalada de la articulación de las ciencias del espíritu da por resultado su sistema de filosofía sintética, del que aparecen, primero, los *Principios de psicología*, en 1885, los de *sociología* empiezan a aparecer en 1876 (en relación con la obra: *Descriptive sociology*) y la parte última, los *Principios de la ética* (a cuyo respecto declara que "considera como tales aquellos para los que todo lo anterior sólo sirve de fundamento") en un primer volumen, 1879, en que trata de los hechos de la ética. Junto a este intento de una constitución de la teoría de la realidad histórico-social hay que destacar también el de John Stuart Mill; se contiene en el libro VI de la *Lógica*, que se ocupa de la lógica de las ciencias del espíritu o de las ciencias morales, y en la obra *Mill, Auguste Comte and Possitivism*, 1865.

[13] El punto de partida lo constituían las discusiones en torno al concepto de sociedad y a la tarea de las ciencias de la sociedad en las que se buscaba un complemento de las ciencias del estado. Encontramos el estímulo en L. STEIN, *Der Sozialismus und Kom-*

Las ciencias del espíritu no constituyen un todo con una estructura lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural; su conexión se ha desarrollado de otra manera y es menester considerar cómo ha crecido históricamente.

*munismus des heutigen Frankreich*, 2ª ed., 1848, y R. Mohl, *Tub. Zeitschr. fur Staatsw.*, 1851. Se continúa en su *Geschichte und Literatur der Staatswisenschaften*, vol. 1, 1855, pp. 67 *ss.*: las ciencias del estado y las ciencias de la sociedad. Destacamos especialmente dos ensayos de articulación: Stein, *System der Staatswissenschaft*, 1852, y Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Korpers*, 1875 *ss.*

V

*SU MATERIAL*

El material de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social en la medida que se ha observado en la conciencia de los hombres como noticia histórica, en la medida que se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento de la sociedad actual. Aunque este material es enorme, su carácter incompleto salta a la vista. Intereses que en modo alguno corresponden a las necesidades de la ciencia, condiciones de la tradición que tampoco guardan relación alguna con esas necesidades, han perfilado el cuerpo de nuestro conocimiento histórico. Desde la época en que la gente se agrupaba en torno a la hoguera de campaña, y los compañeros de tribu y de combate relataban las hazañas de sus héroes y el origen divino de su tribu, el fuerte interés de los vivientes ha destacado y conservado hechos recogidos del fluir de la vida humana cotidiana. El interés de una época posterior y la coyuntura histórica han decidido qué hechos, entre todos ellos, habrían de llegar a nosotros. La historiografía, como arte libre de la narración, abarca sólo una parte de ese todo inmenso, parte que le parece digna de especial interés desde algún punto de vista. A esto se añade que la sociedad actual vive, por decirlo así, sobre las capas y escombros del pasado; el trabajo cultural decantado en el lenguaje y en la superstición, en la costumbre y en el derecho, como, por otra parte, en cambios materiales que exceden a los testimonios, contienen una tradición que protege de modo inestimable estos testimonios. Pero también en su conservación ha intervenido la acción de la coyuntura histórica. Sólo en dos puntos nos encontramos con una situación del material que corresponde a las exigencias de la ciencia. El curso de los movimientos espirituales de la Europa moderna se ha conservado en grado suficiente en las obras que son su parte integrante. Y los trabajos de la estadística facilitan, dentro del reducido espacio y del estrecho grupo de países en que esos trabajos se verifican, una visión numéricamente controlada de los hechos sociales abarcados por ellos, y permiten establecer de este modo una base exacta para el conocimiento de la situación actual de la sociedad.

La imposibilidad de abarcar en una visión de conjunto la trabazón de este material enorme se añade a los efectos que sus lagunas producen y hasta podemos decir que ha cooperado no poco a aumentarlas. Cuando el espíritu humano comenzó a someter la realidad a su pensamiento se dirigió primeramente, atraído por la admiración, al cielo; le preocupaba esa bóveda que se cierne sobre nosotros, que parece descansar sobre el anillo del horizonte:

ofrecía el aspecto de un todo espacial unitario que rodeaba al hombre por doquier; así, la orientación en la bóveda celeste constituyó el punto de partida de la investigación científica lo mismo en los países de Oriente que en los de Europa. El cosmos de los hechos espirituales no se hace visible en su inmensidad sino al espíritu copilador del investigador; emerge en algunas de sus partes por la forma como el sabio enlaza hechos y los examina y comprueba: se va estructurando en el interior del ánimo. Por eso el primer trabajo amplio de las ciencias del espíritu lo constituye el ordenamiento crítico de las tradiciones, la comprobación de los hechos, su recopilación. Luego que la filología ha elaborado una técnica ejemplar trabajando con el material más difícil y bello de la historia, la antigüedad clásica, este trabajo se realiza, en parte, en numerosas investigaciones de detalle y, en parte, constituye un conjunto de investigaciones de mayor alcance. La conexión de esta pura descripción de la realidad histórico-social que, basándose en la física terrestre y apoyándose en la geografía, trata de ofrecernos la distribución de lo espiritual y sus diferencias en el tiempo y en el espacio, no puede lograr su necesaria visibilidad sino apelando a claras medidas espaciales, a proporciones numéricas, a determinaciones cronológicas, a la ayuda de las representaciones gráficas. La pura acumulación de material y su ordenamiento desemboca poco a poco en una elaboración y articulación intelectual del mismo.

## VI

### *TRES CLASES DE ENUNCIADOS EN ELLAS*

LAS CIENCIAS del espíritu, tales como son y como actúan en virtud de la razón de la cosa misma que ha estado operando en la historia (y no como las desean los osados arquitectos que quieren edificarlas de nuevo), abarcan tres clases diferentes de enunciados. Una de ellas expresa algo real que se ofrece en la percepción; contiene el elemento histórico del conocimiento. La otra desarrolla el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de esa realidad que han sido aislados por abstracción: constituyen el elemento teórico de las mismas. La última clase expresa juicios de valor y prescribe reglas: abarca el elemento práctico de las ciencias del espíritu. Hechos, teoremas, juicios de valor y reglas, he aquí las tres clases de enunciados que componen las ciencias del espíritu. Y la relación entre la orientación histórica del estudio, la teórico-abstracta y la práctica penetra como una circunstancia fundamental común en todas las ciencias del espíritu. La captación de lo singular, de lo individual constituye en ellas (pues representan la refutación constante del principio de Spinoza: *omnis determinatio est negatio)* una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas.

Desde sus primeras raíces en la conciencia hasta la cima última, el plexo de los juicios de valor y de los imperativos es independiente de la conexión de las dos primeras clases. La relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante puede desarrollarse únicamente en el curso del análisis gnoseológico (en forma más amplia: autognosis). En todo caso las proposiciones acerca de la realidad se diferencian también en la raíz de los juicios de valor y de los imperativos: así nacen dos géneros de enunciados que son originalmente diferentes. Y hay que reconocer, al mismo tiempo, que esta diferencia dentro de las ciencias del espíritu acarrea como consecuencia una conexión doble dentro de las mismas.

Tal como se han desarrollado las ciencias del espíritu contienen, junto al conocimiento de aquello que es, la conciencia de la conexión de los juicios de valor y de los imperativos en la cual se traban valores, ideales, reglas, direcciones para plasmar el futuro. Un juicio político que condena una institución no es verdadero ni falso sino justo o injusto si ponderamos su dirección, su objetivo; un juicio político puede ser, no obstante, verdadero o falso cuando trata de aclarar las relaciones de cierta institución con otras instituciones. Sólo en la medida en que esta distinción llegue a ser clave de

la teoría del enunciado, la proposición y el juicio podremos disponer de fundamento gnoseológico que no constriña y mutile la realidad peculiar las ciencias del espíritu en la estrechez de un conocimiento de uniformi des según analogía con la ciencia natural, sino que comprenda esas cienc y las fundamente en la forma misma en que se han producido.

VII

## *CÓMO SE VAN DESTACANDO LAS CIENCIAS PARTICULARES DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL*

Los FINES de las ciencias del espíritu —captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación— pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y de la abstracción. La expresión abstracta en la cual se prescinde de determinados aspectos del hecho mientras que se desarrollan otros, no constituye la meta última de estas ciencias, pero sí su instrumento imprescindible. Pero así como el conocimiento abstracto no debe conculcar la independencia de los otros fines de estas ciencias, tampoco el conocimiento histórico ni el teórico ni el desarrollo de las reglas que dirigen efectivamente a la sociedad, pueden prescindir del conocimiento abstracto. Surgió la polémica entre la escuela histórica y la abstracta porque esta última cayó en el defecto primero y la histórica en el segundo. Cada ciencia particular surge artificialmente al destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social. La misma Historia prescinde de aquellos rasgos de la vida de los individuos y de la sociedad que, en la época que expone, son iguales a los de otras épocas; su mirada se dirige a lo diferenciador y singular. Acaso el historiador no se dé cuenta de que, con semejante dirección en la mirada, se produce ya en las mismas fuentes una selección de los rasgos a considerar; pero quien compare la aportación efectiva del historiador con todo el complejo de hechos de la realidad histórico-social no podrá menos de reconocerlo. De aquí resulta la importante proposición de que cada ciencia particular, si la consideramos conscientemente en su relación con las otras ciencias del espíritu, sólo de un modo relativo conoce la realidad histórico-social. La estructuración de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su particularización, va vinculada, por lo tanto, a la visión de la relación que guarda cada una de sus verdades con el todo de la realidad en que están comprendidas, así como a la conciencia constante de la abstracción en cuya virtud obtenemos estas verdades y del limitado valor cognoscitivo que les corresponde debido a su carácter abstracto.

Podemos exponer ahora cuáles son las divisiones fundamentales en cuya virtud las ciencias particulares del espíritu han intentado dominar su enorme objeto.

VIII

## CIENCIAS ACERCA DEL INDIVIDUO, QUE ES EL ELEMENTO DE ESTA REALIDAD

El análisis encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu. A las ciencias de la naturaleza se le ofrece como punto de partida de sus investigaciones la apariencia sensible de cuerpos de diferente magnitud que se mueven en el espacio, se expanden y contraen y en los que ocurren cambios de naturaleza. Sólo poco a poco han podido obtener ideas más adecuadas acerca de la constitución de la materia. En este punto se da una relación más favorable entre la realidad histórico-social y la inteligencia. A ésta se le ofrece la unidad de un modo directo, unidad que constituye el elemento en las tan complicadas formaciones de la sociedad, mientras que semejante unidad se sustrae a las ciencias de la naturaleza. Los sujetos a los que el pensamiento adhiere, siguiendo su ley necesaria, los predicados mediante los cuales tiene lugar todo conocimiento, son en las ciencias naturales elementos que han sido obtenidos hipotéticamente mediante una división de la realidad exterior, mediante una disgregación de las cosas; en las ciencias del espíritu se trata de unidades reales, que se dan como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia valiéndose de partículas elementales, incapaces de una existencia autónoma, y que sólo se pueden pensar como partes integrantes de las moléculas; las unidades que cooperan en el conjunto sorprendentemente intrincado de la historia y de la sociedad son individuos, todos psicofísicos, cada uno de los cuales se distingue de los demás, cada uno de los cuales es un mundo. Como que el mundo mismo no se da más que en la representación de semejante individuo. Esta inmensidad de un todo psicofísico, en la cual también se halla contenida la inmensidad de la naturaleza, puede ilustrarse con el análisis del mundo representativo, en el cual, a base de sensaciones y de representaciones, se fabrica una visión única que después, cualquiera que sea el cúmulo de los elementos que la compongan, entra como un elemento en la unión y separación consciente de las representaciones. Y esa singularidad de cada uno de estos individuos, que actúa en algún punto del inmensurable cosmos espiritual, puede ser perseguida, conforme al principio *individuum est ineffabile*, en sus partes constitutivas singulares y entonces es conocida en toda su significación.

La teoría de estas unidades psicofísicas de vida la tenemos en la antropología y la psicología. Su material lo constituye toda la historia y expe-

riencia de la vida, y las conclusiones sacadas del estudio de los movimientos psíquicos de las masas van cobrando en ella una significación creciente. La utilización de toda la riqueza de hechos que constituye el material de las ciencias del espíritu en general es común a la verdadera psicología y a las teorías de las que vamos a ocuparnos en seguida lo mismo que a la Historia. Pero hay que establecer en seguida que, fuera de las unidades psíquicas que constituyen el objeto de la psicología, no existe ningún hecho psíquico para nuestra experiencia. Como la psicología no abarca en modo alguno todos los hechos que son objeto de las ciencias del espíritu o (lo que viene a ser lo mismo) los hechos que la experiencia nos permite captar en las unidades psíquicas, resulta que la psicología tiene por objeto únicamente un contenido parcial de aquello que ocurre en cada individuo. Por eso sólo mediante una abstracción puede ser destacada de la ciencia total de la realidad histórico-social y sólo en relación constante con ella pueda ser desarrollada. Cierto que la unidad psicofísica se halla cerrada en sí misma, pues para ella puede ser un fin aquello únicamente que su voluntad se propone, puede ser valioso lo que así se le ofrece a su sentimiento y real y verdadero lo que se corrobora como cierto y evidente ante su conciencia. Pero este todo así cerrado, cierto en la autoconciencia de su unidad, se ha presentado únicamente engarzado en la trama de la realidad social; su organización nos lo revela como recibiendo influencias de fuera y devolviéndolas; todo su contenido no forma más que una figura singular pasajera dentro del contenido amplísimo del espíritu en la historia y en la sociedad; como que el rasgo supremo de su ser consiste en que puede vivir en algo que no es él mismo. El objeto de la psicología es, siempre, por tanto, el individuo, que ha sido destacado de la conexión viva de la realidad histórico-social, y se propone constatar, mediante un proceso de abstracción, las propiedades generales que desarrollan las unidades psíquicas en esa conexión. El hombre tal como es para sí mismo, con abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella descubrírnoslo. Si esto fuera posible la estructuración de las ciencias del espíritu se hubiera llevado a cabo en forma mucho más simple. Hasta ese estrecho haz de caracteres fundamentales, inciertamente expresables, que propendemos a atribuir al hombre por sí mismo, está sometido a la discusión inacabable de hipótesis que se enfrentan abiertamente.

Por lo tanto, podemos rechazar desde luego un método que presta inseguridad al edificio de las ciencias del espíritu por lo mismo que coloca hipótesis en sus cimientos. La relación de las unidades individuales con la sociedad ha sido tratada constructivamente por dos hipótesis contrarias. Desde que la concepción platónica del estado como el hombre en grande se enfrenta al derecho natural de los sofistas, ambas teorías se combaten de manera parecida a la teoría atomista y la dinámica, en lo que concierne a la construcción de la sociedad. Aunque en su desarrollo se aproximan



la solución de la contradicción no será posible sino cuando se abandone el método constructivo que la produjo, cuando las ciencias particulares de la realidad social se conciban como partes de un método analítico que las abarca y las verdades particulares como enunciados sobre contenidos parciales de esa realidad. Con este método analítico en la investigación la psicología no puede desarrollarse, como ocurre con la hipótesis de los sofistas, como exposición de la dotación original de un individuo desprendido del tronco histórico de la sociedad. Porque, por ejemplo, las relaciones fundamentales de la voluntad encuentran el escenario de sus operaciones en los individuos, pero no hallan en ellos su razón explicativa. Semejante aislamiento de los individuos y su posterior composición mecánica, como método para construir la sociedad, representó la falla fundamental de la vieja escuela del derecho natural. La unilateralidad de esta dirección ha sido combatida siempre por la unilateralidad contraria. Ésta, frente a esa concepción de una composición mecánica de la sociedad, ha presentado fórmulas que expresan la unidad del cuerpo social y dan satisfacción, por lo tanto, a la otra mitad de la realidad. Una fórmula semejante la tenemos en la ordenación de las relaciones del individuo con el estado en el sentido de las partes con el todo, que es anterior a las partes, fórmula que encontramos en la teoría política de Aristóteles; también en esa idea del estado como un organismo animal bien articulado, que encontramos en los publicistas de la Edad Media y que ha sido defendida por destacados autores en la actualidad y sigue desarrollándose con mayor detalle; y así también el concepto de un alma nacional o de un espíritu del pueblo. Sólo por el antagonismo histórico encuentran una justificación pasajera semejantes intentos de subordinar la unidad de los individuos en la sociedad a un concepto. Al alma nacional le falta la unidad de la autoconciencia y de la actuación que expresamos con el concepto de alma. El concepto de organismo substituye un problema dado con otro y, acaso, como ha observado ya John Stuart Mill, la solución del problema de la sociedad pueda encontrarse antes y mejor que la del problema del organismo animal; de todos modos, podríamos subrayar desde hoy la gran divergencia entre estos dos tipos de sistemas, en los que funciones que se condicionan recíprocamente cooperan en una realización de conjunto. Por lo tanto, no se debe someter a ninguna construcción la relación de las unidades psíquicas con la sociedad. No se pueden emplear en una construcción categorías tales como unidad y pluralidad, todo y parte: y cuando la exposición no pueda prescindir de ellas, no hay que olvidar que tienen su origen en la experiencia del individuo acerca de sí mismo y que, por consiguiente, no es posible explicar mediante su retraslado a la vivencia que el individuo es en la sociedad para sí mismo más de lo que aquella experiencia por sí misma nos puede decir.

El hombre, como hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es

una ficción de la explicación genética; el hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad./ El difícil problema que tiene que resolver la psicología consiste en el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre.

Así consideradas, la antropología y la psicología constituyen la base de todo el conocimiento de la vida histórica, lo mismo que de todas las reglas para la dirección y marcha de la sociedad. No consiste únicamente en el ahondamiento del hombre por la observación de sí mismo. Entre el historiador y sus fuentes, donde pretende conjurar figuras en las que late la vida, se interpone siempre un tipo de naturaleza humana, también se interpone entre el pensador político y la realidad de la sociedad a la que se propone someter a reglas de formación. La ciencia trata de prestar a estos tipos subjetivos justeza y fecundidad. Pretende desarrollar proposiciones generales cuyo sujeto sería esa unidad individual, cuyos predicados serían todos aquellos enunciados sobre ella que pueden ser fecundos para la comprensión de la sociedad y de la historia. Esta tarea de la psicología y de la antropología trae consigo una ampliación de su campo. Yendo más allá del estudio de las uniformidades de la vida espiritual, deberá conocer las diferencias típicas de la misma; se someterán al análisis y a la descripción la fantasía del artista, la índole del hombre de acción y se completará el estudio de las formas de la vida espiritual mediante la descripción de la realidad de su curso, lo mismo que de su contenido. De este modo se llena la laguna que existe en los sistemas actuales de la realidad histórico-social entre la psicología, por una parte, y la estética, la ética, las ciencias de los cuerpos políticos, no menos que la ciencia histórica, por otra, la laguna que había sido colmada hasta ahora por las generalizaciones imprecisas de la experiencia de la vida, las creaciones de los poetas, los ensayos de las gentes de mundo sobre caracteres y destinos, verdades generales indeterminadas que el historiador va engarzando en su relato.

Las tareas de semejante ciencia básica sólo las puede llevar a cabo la psicología en tanto se mantenga en los límites de una ciencia descriptiva que constate hechos y uniformidades de hechos, mientras que la psicología explicativa, que pretende derivar toda la complexión de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis, es cosa muy diferente. Sólo con ese método descriptivo se puede obtener un material exacto y libre de prejuicios que permita una verificación de las hipótesis psicológicas. Pero sobre todo, sólo así las ciencias particulares del espíritu se levantarían sobre una base firme, mientras que hasta ahora las mejores exposiciones psicológicas no hacen sino amontonar hipótesis sobre hipótesis.

Fijemos los puntos por lo que interesa a nuestra exposición. El resultado más simple que nos puede proporcionar el análisis de la realidad histórico-social se halla en la psicología; es, por lo tanto, la primera y más elemental

de todas las ciencias particulares del espíritu; así, pues, sus verdades constituyen el cimiento de la edificación ulterior. Pero sus verdades no abarcan más que un contenido parcial destacado de esa realidad e implican, por lo tanto, el supuesto de su referencia a ella. Por consiguiente, sólo mediante una fundación gnoseológica se podrá aclarar la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son contenidos parciales. Pero de su posición en la urdimbre de las ciencias del espíritu resulta para la psicología misma que debe distinguirse, como ciencia descriptiva (un concepto que se habrá de desarrollar en la fundación), de la ciencia explicativa que, por su naturaleza, trata de someter los hechos de la vida espiritual a hipótesis sencillas.

La historia de una unidad psicofísica de vida constituye la biografía. La memoria de los hombres ha encontrado muchas existencias individuales dignas de ser retenidas. Carlyle dice una vez de la Historia: "un sabio recordar y un sabio olvidar, esto es todo". Lo singular de la existencia humana impresiona por el poder con que el individuo atrae hacia sí la intención y el amor de otros individuos, con mucha más fuerza que cualquier otro objeto o que cualquier generalización. El lugar de la biografía dentro de la ciencia general de la historia se corresponde con el lugar de la antropología dentro de las ciencias teóricas de la realidad histórico-social. Por esto el progreso de la antropología y el conocimiento creciente de su posición fundamental facilitará también el conocimiento de que la captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción natural en su medio histórico, representa algo supremo para la historiografía, de no menos valor, por la profundidad del tema, que cualquier exposición histórica que maneja un material más amplio. En la biografía se capta la voluntad de un hombre, en su decurso y destino, con la dignidad de ser un fin propio, y el biógrafo debe considerar al hombre *sub specie aeterni*, tal como él mismo se siente a veces, cuando entre él y la divinidad todo lo demás se le aparece como pura envoltura y medio. La biografía expone el hecho histórico fundamental de una manera pura, completa, en su realidad. Y solamente el historiador que edifica la historia partiendo de estas unidades de vida, que, valiéndose del concepto de tipo y del de representación, trata de acercarse a la comprensión de los estamentos, de las asociaciones, de las épocas, que procura enlazar cursos de vida valiéndose del concepto de las generaciones, podrá captar la realidad de un todo histórico en lugar de esas abstracciones muertas que en su mayor parte han sido sacadas de los archivos.

Si la biografía constituye un medio importante para el desarrollo de una verdadera psicología, por otra parte encuentra su base en la situación de esta ciencia. Se puede designar el verdadero método de los biógrafos como una aplicación de la ciencia de la antropología y de la psicología al pro-

blema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino.

Las reglas de la conducta personal de la vida han constituído en todos los tiempos una amplia rama de la literatura; algunas de las obras más bellas y profundas de todas las literaturas están dedicadas a este tema. Pero si semejantes empeños han de lograr el carácter de ciencia habrá que acudir a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad de vida y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento encuentran en la vida.

En la frontera entre las ciencias de la naturaleza y la psicología se ha particularizado un campo de investigación que su primer explorador genial designó como psicofísica, y que se ha ampliado, mediante la colaboración de destacados investigadores, hasta constituir una psicología fisiológica. Esta ciencia nació al propósito de establecer con la mayor precisión las relaciones efectivas del mundo corporal y del mundo anímico, sin cuidarse para nada de la cuestión metafísica acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Fechner colocó como fundamento el concepto neutral de "función" en su significación matemática, en la forma más abstracta imaginable, y lo mantuvo como meta de esta ciencia de las dependencias existentes, y que se podían señalar en dos direcciones. El centro de sus investigaciones lo constituyó la relación funcional entre estímulo y sensación. Pero si esta ciencia pretende llenar las lagunas existentes entre fisiología y psicología de una manera plena, si pretende abarcar todos los puntos de contacto de la vida psíquica y establecer el enlace entre fisiología y psicología de la manera más completa y efectiva posible, se verá obligada a subsumir esta relación en la representación más amplia de la conexión causal de toda la realidad. Ciertamente, el estudio de la dependencia de los hechos y cambios psíquicos con respecto a los hechos fisiológicos constituye el objeto principal de semejante psicología fisiológica. Estudia la dependencia de la vida espiritual con respecto a su base corporal, investiga los límites dentro de los cuales se puede demostrar semejante dependencia; y expone, a veces, los efectos de los cambios espirituales en los corporales. Así estudia la vida espiritual ocupándose de las relaciones que rigen entre la actividad fisiológica de los órganos de los sentidos y el fenómeno psíquico de sensación y percepción, las relaciones entre la aparición, la desaparición, el enlace de las representaciones, por un lado, y la estructura y las funciones del cerebro, por otro, finalmente las que existen entre el mecanismo reflejo y el sistema motor en la formación de sonidos, el lenguaje y los movimientos regulares.



## IX

## *POSICIÓN DEL CONOCIMIENTO FRENTE A LA CONEXIÓN DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL*

De este análisis de las unidades psicofísicas se distingue aquel que tiene por objeto la totalidad de la realidad histórico-social. Franceses e ingleses han trazado el concepto de una ciencia completa que estudiaría la teoría de este todo y la han designado como sociología. De hecho, el conocimiento del desarrollo de la sociedad no puede separarse del conocimiento de su estado actual. Ambas clases de hechos constituyen un nexo. El estado actual en que se encuentra la sociedad es resultado del anterior y, al mismo tiempo, condición del próximo. El estado actual, por lo tanto, pertenece ya, en el próximo, a la historia. Toda sección que nos ofrezca el *status* de la sociedad en un determinado momento, tiene que ser considerada, en cuanto nos elevamos sobre el momento mismo, como un estado histórico. Se puede, por lo tanto, emplear el concepto de sociedad para designar este todo en desarrollo.[14]

Esta sociedad se nos presenta más enrevesada todavía, más misteriosa que nuestro propio organismo, que cualquiera de sus partes más misteriosas, el cerebro, por ejemplo. La sociedad, es decir, toda la realidad histórico-social que se enfrenta al individuo como objeto de su consideración. La corriente del acontecer avanza en ella de modo incontenible, en tanto que los individuos de que se compone aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. El individuo se encuentra en ella como un elemento en interacción con otros elementos. No ha construído ese todo dentro del cual ha nacido. De las leyes según las cuales los individuos actúan en su interacción dentro de ese todo conoce pocas y de modo incierto. Los procesos de los que él es consciente, en todo su contenido, por medio de su percepción interna y los procesos que fuera de él han construído ese todo son los mismos; pero su complicación es tan grande, las condiciones naturales en las que aparecen tan diversas, los medios de medición y de ensayo todavía tan limitados, que el conocimiento de esta estructura de la sociedad se ha visto dificultado por obstáculos casi insuperables. De aquí surge la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Los hechos de la sociedad

[14] El concepto de sociología o de ciencia de la sociedad tal como lo conciben, entre otros, Comte y Spencer, hay que distinguirlo por completo del concepto de sociedad y de ciencia de la sociedad mantenido por los teóricos alemanes del estado, quienes distinguen en el *status* de una época determinada sociedad y estado, partiendo de la necesidad de señalar la organización externa de la convivencia que constituye el supuesto y fundamento del estado.

nos son comprensibles desde dentro, podemos revivirlos, hasta cierto grado, a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos. La naturaleza es muda para nosotros. Solamente el poder de nuestra imaginación infunde una apariencia de vida e interioridad en ella. Aunque formamos un sistema de elementos corpóreos que se hallan en interacción con ella, ninguna percepción interna acompaña al juego de esta interacción. Por esta razón la naturaleza parece poseer para nosotros la expresión de impasible serenidad. Semejante expresión desaparecería si percibiéramos en sus elementos, o nos viéramos forzados a imaginárnoslo, el mismo juego cambiante de vida interior que la sociedad nos sugiere. La naturaleza nos es extraña porque es algo exterior, nada íntimo. La sociedad es nuestro mundo. Convivimos el juego de interacciones en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues llevamos en nosotros mismos, en la inquietud más viva, las situaciones y fuerzas sobre que se levanta su sistema. Nos vemos obligados a dominar el cuadro de su situación en juicios de valor siempre vivos, y un impulso inquieto de la voluntad nos fuerza a cambiarlo, por lo menos en la imaginación.

Todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos rasgos generales que lo diferencian en absoluto del estudio de la naturaleza. Las uniformidades que se han podido destacar en el campo de la sociedad se hallan por su número, importancia y certeza muy por bajo de las leyes naturales que se han podido obtener sobre la base de las relaciones espaciales y las propiedades del movimiento. Los movimientos de los astros, no sólo de nuestro sistema planetario sino de estrellas a distancia de años luz, podemos considerarlos como sometidos a una ley tan sencilla como la de la gravitación y calcularlos con mucha anticipación. Las ciencias de la sociedad no pueden ofrecer semejante satisfacción a la inteligencia. Las dificultades del conocimiento de una unidad psíquica se multiplican por la gran diversidad y singularidad de estas unidades, que actúan conjuntamente en la sociedad, por la complicación de las condiciones naturales en que se hallan entrelazadas, por la acumulación de interacciones que tienen lugar por la sucesión de las generaciones y que no permite inferir directamente los estados de tiempos anteriores arrancando de la naturaleza humana tal como hoy la conocemos o los estados actuales de la sociedad a partir de un tipo general de esa naturaleza humana. Y, sin embargo, todo esto queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y que los demás elementos son semejantes a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad. El individuo es, por una parte, un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los diferentes sistemas de estas interacciones, que reacciona con una voluntad consciente

y con la acción sobre la influencia de esos sistemas y que es, al mismo tiempo, la inteligencia que contempla todo esto y lo investiga. El juego de las causas eficientes, sin alma alguna, es reemplazado aquí por representaciones, sentimientos y motivos. No tiene límites la singularidad, la riqueza en el juego de las interacciones. El torrente que se precipita se compone de gotas de agua homogéneas que se entrechocan; pero una sola frase, que no es más que el hálito de una boca, conmueve toda la sociedad de una parte del mundo mediante un juego de motivos dentro de las puras unidades individuales: así de diferente es esta interacción, que consiste propiamente en el motivo que surge en la representación, de cualquier otro tipo de causa. De aquí se siguen otros rasgos diferenciales fundamentales. La facultad captadora que funciona en las ciencias del espíritu es el hombre entero; las grandes aportaciones que se deben a ella no proceden de la mera fuerza del intelecto, sino del poder de la vida personal. Esta actividad espiritual se encuentra atraída y satisfecha por la mera finalidad de un conocimiento de la conexión total de lo singular y de lo fáctico en este mundo espiritual, y a la captación teórica va vinculada, a su vez, la tendencia práctica en el enjuiciamiento, en el ideal, en la regla.

De esta circunstancia resultan para el individuo, con respecto a la sociedad, dos puntos de arranque de su reflexión. Realiza su actividad en este todo con conciencia, forma reglas para la misma, busca sus condiciones en la conexión del mundo espiritual. Pero, por otro lado, se comporta como una inteligencia contemplativa y pretende abarcar este todo en su conocimiento. Así, las ciencias acerca de la sociedad han surgido, por un lado, de la conciencia que tiene el individuo de su propia actividad y de las condiciones de la misma; de este modo se constituyeron en un principio la gramática, la retórica, la lógica, la estética y la ética y la jurisprudencia; y a esto se debe también que su posición en el conjunto de las ciencias del espíritu oscile entre el análisis y el establecimiento de reglas que tienen por objeto la actividad singular del individuo y los que tienen por objeto todo un sistema social. También la política, al principio de un modo predominante, se inspiraba en este interés, y por eso se vinculaba a una visión de conjunto de los cuerpos políticos, mientras que la historiografía nació de una mirada movida exclusivamente por la necesidad de satisfacer un interés libre y contemplativo por lo humano. Pero al diversificarse de modo creciente las profesiones dentro de la sociedad, al exigir la preparación técnica para las mismas cada vez más teoría, las teorías técnicas fueron penetrando cada vez más, movidas de su interés práctico, en la naturaleza de la sociedad; poco a poco el interés del conocimiento fué cobrando la figura de las ciencias verdaderas que, junto a sus finalidades prácticas, trabajan en la elaboración de un conocimiento teórico de la realidad histórico-social.

La particularización de las diversas ciencias de la sociedad no tuvo lu-

gar, por lo tanto, por la acción artificial del entendimiento teórico, que hubiera intentado resolver el problema que le ofrecía el hecho del mundo histórico-social mediante un análisis metódico del objeto a estudiar, sino que fué producto de la vida misma. Tantas veces como se produce la particularización de un círculo social de actividad que trae consigo un ordenamiento de hechos al que está referida la actividad de los individuos, se presentan ya las condiciones en las que puede surgir una teoría. Así, el gran proceso de diferenciación de la sociedad en el que ha ido cuajando su estructura tan complicada nos pone de manifiesto las condiciones y al mismo tiempo las necesidades en cuya virtud se verificó la reflexión de un círculo de vida, que se hacía relativamente independiente, en una teoría. De esta suerte, la sociedad, a semejanza de las más poderosas máquinas, donde cada una de las ruedas, cada una de las piezas opera según sus propias cualidades y tiene, sin embargo, su función en el todo, se nos presenta en la coexistencia y penetración de tantas teorías en su aspecto, hasta cierto grado, total.

Dentro de las ciencias positivas del espíritu no se sintió en un principio la necesidad de establecer las relaciones recíprocas de estas teorías y las que guarda cada una de ellas con el plexo amplio de la realidad histórico-social cuyo contenido parcial consideraba por separado. Más tarde la filosofía del espíritu, de la historia, de la sociedad, cada una por sí, han pretendido llenar estas lagunas, y vamos a señalar los motivos por los cuales no han adquirido la consistencia de ciencias que se desenvuelven de un modo constante y seguro. Así, pues, las ciencias se destacan reales y elaboradas en forma señera y con ligeros enlaces a partir del ancho fondo de ese gran hecho de la realidad histórico-social. Su posición se halla determinada por la relación con este hecho vivo y la correspondiente exposición descriptiva y no por la relación con una ciencia general.

# X

## *EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA ARTICULACIÓN NATURAL DE LA HUMANIDAD Y DE CADA UNO DE LOS PUEBLOS*

Esta exposición descriptiva, que podría denominarse ciencia de la historia y de la sociedad en su más amplio sentido, abarca en su examen los hechos complejos del mundo espiritual lo mismo que lo hacen la historiografía y la estadística en la actualidad. Ya vimos cómo con el incremento constante de la elaboración intelectual, la mera compilación y estratificación del material en un cúmulo abigarrado de trabajos desemboca poco a poco, en ciencia. Destacamos expresamente, en su significación independiente, la posición que corresponde a la historiografía dentro de esta conexión, a saber, entre la acumulación de los hechos y la decantación de lo homogéneo de ellos en una teoría. Era para nosotros un arte porque, en ella, lo mismo que en la fantasía del artista, se contemplaba lo universal en lo particular, sin que se apartara y expusiera por sí mismo mediante la abstracción, cosa que tiene lugar en la teoría. Lo particular se halla impregnado e informado por la idea en el espíritu del historiador, y cuando se presenta una generalización se limita a iluminar instantáneamente los hechos y a dar suelta, por un momento, al pensamiento abstracto. Así también la generalización le sirve al poeta para elevar por un momento el alma de sus oyentes del tráfago de pasiones y sentimientos que él expresa a la región libre del pensamiento.

De esta visión genial del historiador que abarca en su mirada la múltiple vida de la humanidad se destaca una primera ordenación descriptiva de lo semejante, muy cercana, como es natural, a la antropología individual. Si ésta desarrolla los tipos humanos generales, las leyes generales de la vida de las unidades psicológicas, las diferencias de tipos diversos que estas leyes implican, la etnología o antropología comparada va más allá; su objeto lo constituyen homogeneidades de ámbito más estrecho, en cuya virtud se dibujan dentro de la totalidad diversos grupos y se nos ofrecen como miembros particulares de la humanidad: la articulación natural del género humano y la correspondiente distribución de la vida espiritual sobre la superficie del globo en sus tan diversas condiciones. Esta etnología investiga la articulación de la especie humana, sobre la base de la asociación familiar y del parentesco, en círculos concéntricos determinados por el grado de la ascendencia común, es decir, que examina cómo en cada círculo más estrecho surgen nuevas características comunes en conexión también con un parentesco más estrecho. Esta ciencia pasa de la cuestión de la unidad de origen, y de los asentamientos más antiguos, de la edad y caracteres comunes de la es-

pecie humana, a la demarcación de las diversas razas y al señalamiento de sus caracteres, a los grupos que abarca cada una de ellas; basándose en la geografía, estudia la distribución de la vida espiritual y sus diferencias sobre la superficie de la tierra: vemos cómo la corriente de los pueblos se esparce siguiendo la dirección de la satisfacción más fácil y al modo como las aguas se ramifican adaptándose a las condiciones del suelo.

Con esta articulación genealógica se entreveran la acción y el destino históricos, y de este modo se forman los pueblos, centros vivos y relativamente independientes de la cultura en la conexión social de una época, sujetos del movimiento histórico. Cierto que el pueblo tiene su base en la conexión natural genealógica que es visible también corporalmente, pero mientras que los pueblos parientes muestran una afinidad de tipo corporal, que se mantiene con admirable fijeza, su fisonomía histórico-espiritual adopta diferencias cada vez más finamente ramificadas en todos los campos de la vida nacional.

Esta unidad individual representada por un pueblo y que se manifiesta en la afinidad de todas sus manifestaciones de vida, en su derecho, en su lenguaje, en su sentimiento religioso, suele expresarse de una manera mística por conceptos tales como alma popular, nación, espíritu del pueblo, organismo. Semejantes conceptos son tan poco utilizables por la Historia como el de fuerza vital por la fisiología. La significación de la palabra "pueblo" sólo puede aclararse analíticamente (dentro de ciertos límites) con ayuda de investigaciones que en la trama metodológica de las ciencias del espíritu pueden calificarse de teorías de segundo orden. Estas tienen como supuesto las verdades de la antropología, aplican estas verdades a la interacción de los individuos dentro de las condiciones de la trabazón natural, y así surgen las ciencias de los sistemas culturales y de sus formaciones, de la organización externa de la sociedad y de las asociaciones particulares dentro de ella. La ciencia encuentra, entre el individuo y el curso complicado de la historia, tres grandes clases de objetos a estudiar: la organización externa de la sociedad, sus sistemas culturales y los pueblos: hechos permanentes de los cuales el representado por el pueblo es el más complejo y difícil. Como cada uno de ellos es un contenido parcial de la vida real, ninguno podrá ser tratado histórica o teóricamente sin referencia al estudio científico de los otros. De todos modos, y a tenor de la proporción en la complicación, el hecho representado por los pueblos ha sido estudiado con la ayuda del análisis de los otros dos hechos. Por lo que se refiere a las designaciones alma del pueblo, espíritu del pueblo, nación y cultura nacional, únicamente podremos figurarnos intuitivamente y analizar lo que pretenden expresar estudiando primero los diversos aspectos de la vida nacional, por ejemplo, lenguaje, religión, arte, en su acción recíproca. Esto nos obliga a dar el paso siguiente en el análisis de la realidad histórico-social.

## XI

## *DISTINCIÓN ENTRE OTRAS DOS CLASES DE CIENCIAS PARTICULARES*

QUIEN ESTUDIE los fenómenos de la historia y de la sociedad tropezará con entidades abstractas tales como el arte, la ciencia, el estado, la sociedad y la religión. Son como nieblas acumuladas que impiden que la mirada penetre en lo real y que no permiten tampoco ser apresadas. Así como antes las formas sustanciales, los espíritus de los astros y las esencias se interponían entre la mirada del investigador y las leyes que rigen los átomos y las moléculas, así también nos ocultan esas entidades la realidad de la vida histórico-social, la interacción de las unidades psicofísicas de vida bajo las condiciones de la naturaleza toda y las de su articulación genealógica natural. Quisiera enseñar a ver esta realidad —un arte que hay que ejercitar largo tiempo, lo mismo que el de la percepción de las figuras espaciales— y disipar estas nieblas y fantasmas.

En la multiplicidad incalculable de los efectos pequeños, fugaces al parecer, que emanan de individuo a individuo a través del medio de los procesos materiales, no se pierde efecto alguno como no se pierde un rayo de sol en el mundo físico. Pero ¿quién sería capaz de seguir la marcha de los efectos de este rayo de sol? Sólo allí donde concurren efectos del mismo género en el mundo social se producen los hechos que nos hablan con un lenguaje claro y fuerte. Algunos de estos efectos surgen de una tensión homogénea, pero pasajera, de las fuerzas en una determinada dirección, o también por el poder singular de una sola y poderosa fuerza de voluntad, que únicamente puede producir grandes efectos en la dirección de esas fuerzas de tensión que se concentran en la historia y en la sociedad. Así irrumpen en la historia poderosas conmociones, como revoluciones y guerras, para pasar luego. Derivan de ellas efectos duraderos en el caso en que produzcan una modificación en una formación social permanente existente de antemano: así, la vigorosa época del *Sturm und Drang* influyó a base de la poderosa personalidad de Rousseau en todas las concentradas fuerzas de tensión de la vida alemana e imprimió una nueva forma a su poesía. Estas formaciones permanentes representan, precisamente, el otro hecho que se muestra con tanta fuerza en la realidad social, pero proceden de las relaciones permanentes entre individuos, y son las únicas que hasta ahora han recibido una elaboración teórica realmente científica.

Como hemos visto, el fundamento natural de la articulación social, que llega hasta el más recóndito misterio metafísico y que nos sujeta con los lazos

oscuros y potentes de grandes sentimientos naturales, en el amor sexual, en el amor a los hijos, en el amor al solar patrio, acarrea, gracias a las relaciones básicas de la articulación genealógica y del asentamiento, la homogeneidad entre grupos menores y mayores y la comunidad entre ellos; la vida histórica desarrolla esta homogeneidad, en cuya virtud se ofrecen al estudio en un primer plano los diversos pueblos en calidad de unidades delimitadas. Sobre esta base surgen formaciones permanentes, objetos del análisis social, cuando un fin que arraiga en algo constitutivo* de la naturaleza humana y que es, por lo mismo, permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los entreteje en un plexo o "conexión" de fin; o cuando causas permanentes traban las voluntades en un todo, ya se deban estas causas a la articulación natural o a los fines que mueven a la naturaleza humana. En la medida en que consideramos esa primera realidad vamos distinguiendo en la sociedad los "sistemas culturales"; a medida que estudiamos la segunda se nos hace patente la "organización" externa que los hombres se han dado: estados, asociaciones y, ahondando más, la trama de las vinculaciones permanentes de las voluntades según relaciones fundamentales de señorío, dependencia, propiedad, comunidad, que recientemente se ha caracterizado como sociedad en un sentido más restringido, en oposición al estado.

Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social, al tratar de realizar una multitud de fines, con el juego vivo de sus energías. A consecuencia de la limitación de la existencia humana, las necesidades que radican en su naturaleza no son satisfechas por la actividad aislada de los individuos, sino en la división del trabajo humano y en la marcha sucesiva de las generaciones. Esto resulta posible por la homogeneidad de la naturaleza humana y por la razón alerta que está al servicio de aquellos fines. De esta circunstancia deriva la adaptación de la acción a los resultados del trabajo de la generación anterior, a la cooperación de la actividad entre los contemporáneos. De este modo los fines esenciales del hombre recorren la historia y la sociedad.

La ciencia, sirviéndose del principio de razón suficiente, que se halla en la base de todo conocimiento, trata ahora de determinar las dependencias que existen entre los diversos factores psíquicos o psicofísicos que forman una "conexión de fin" que se cierne sobre los individuos y descansa en algo constitutivo de la naturaleza humana, así como las dependencias que rigen entre sus propiedades. Determina cómo un factor condiciona a otro en esta "conexión de fin", cómo de la presencia de una propiedad depende

* El término *Bestandteile*, a la letra, parte constitutiva, o integrante, o elemento, lo vamos a traducir en forma más indeterminada, sin ser infieles a la propia indeterminación de la palabra alemana y, sobre todo, por evitar, fieles al pensamiento de Dilthey, cualquiera sugestión de "elementalismo" en una psicología radicalmente estructural.

la de otra./Como estos factores son conscientes pueden ser expresados, en cierto grado, por medio de palabras. Por eso se puede exponer este nexo en un conjunto de proposiciones. Pero estas proposiciones son de naturaleza muy diversa; según como sean los factores psíquicos que se hallan entrelazados en la conexión de fin, según que pertenezcan predominantemente al pensamiento, al sentimiento o a la voluntad, tendremos verdades, enunciados de contenido afectivo o reglas. Y a esta diversidad de su naturaleza corresponde la de su enlace, a tenor de las dependencias que la ciencia encuentra en ellos. Ya en este punto podemos ver que una de las mayores fallas de la escuela abstracta consistía en considerar todos estos enlaces como lógicos y en reducir, por lo tanto, todas estas actividades con arreglo a fin a la razón y al pensamiento. Escojo para designar semejante "conexión de fin" o "nexo final" la expresión *sistema*.

Las dependencias que de este modo se ofrecen con respecto al nexo final entre los factores psíquicos o psicofísicos dentro de un sistema particular, se dan en primer lugar por referencia a aquellas relaciones fundamentales que le son propias de modo uniforme en todos sus puntos. Estas relaciones constituyen la teoría general de un sistema. Schleiermacher ha señalado dependencias de este tipo generalísimo, dentro del sistema de la religión, entre los hechos del sentimiento religioso y los hechos de la dogmática y de la concepción filosófica del mundo, entre los hechos de ese sentimiento y los del culto y los de la sociedad religiosa. La ley de Thünen expresa la relación según la cual el alejamiento del mercado, al influir en la valorización de los productos de la tierra, condiciona la intensidad de la agricultura. Se encuentran y expresan estas dependencias juntando el análisis del sistema a la conclusión sacada de la naturaleza de la interacción de los factores psíquicos o psicofísicos que en él se enlazan y de las condiciones naturales y sociales en que esa interacción tiene lugar. Además, existen dependencias de tipo más restringido entre las modificaciones de esas propiedades generales de un sistema que constituyen una figura particular del mismo. Así, un dogma no es, dentro de un determinado sistema religioso, independiente de los demás dogmas que se hallan reunidos en el mismo; el objeto principal de la historia dogmática y de la dogmática, tal como lo puso en evidencia Schleiermacher con su profundo análisis de la religión, consiste en establecer en esas dos ciencias el género de dependencia de los dogmas entre sí, modo que se debe a la naturaleza de la religión, especialmente en el caso del cristianismo, y no en establecer una relación lógica de dependencia interpolada por nosotros y en cuya virtud, claro está, no tendremos sino un sistema intelectual abstracto, una doctrina.

Estas ciencias acerca de los sistemas culturales descansan en contenidos psíquicos y psicofísicos y a éstos corresponden conceptos que son específicamente distintos de los utilizados por la psicología individual y que,

comparados con éstos, se pueden designar como conceptos de segundo orden dentro del edificio de las ciencias del espíritu. Pues el contenido, ínsito en ese algo constitutivo de la naturaleza humana en que descansa el nexo final de un sistema, produce en la interacción de los individuos, bajo las condiciones de la naturaleza toda, hechos complicados por el incremento histórico que se distinguen del contenido fundamental en que descansan, estudiado por la psicología, y constituyen la base del análisis del sistema. Así, el concepto de la certeza científica en sus diversas formas, como convicción de la realidad en la percepción, como evidencia en el pensar, como conciencia de necesidad según el principio de razón suficiente en el conocer, domina toda la teoría de la ciencia. Los conceptos psicofísicos de necesidad, economía, trabajo, valor, etc., constituyen la base necesaria del análisis a realizar por la economía política. Y lo mismo que entre los conceptos se da también una relación (a tenor de la que enlaza a los conceptos en proposiciones) entre las proposiciones fundamentales de estas ciencias y los resultados de la antropología, una relación según la cual pueden ser designadas como verdades de segundo orden en la conexión creciente de las ciencias del espíritu.

Podemos añadir otro hilo a esta trama de la argumentación dedicada al análisis de las ciencias particulares del espíritu. Los hechos que constituyen los sistemas de la cultura sólo pueden ser estudiados a través de los hechos accesibles al análisis psicológico. Los conceptos y proposiciones que componen el fundamento del conocimiento de estos sistemas guardan una relación de dependencia con los conceptos y proposiciones desarrollados por la psicología. Pero esta relación es tan embrollada que sólo una conexa fundamentación gnoseológica y lógica que parta de la relación especial del conocimiento con la realidad histórico-social puede llenar las lagunas que existen todavía entre las ciencias particulares acerca de las unidades psicofísicas y las ciencias de la economía política, del derecho, de la religión y otras. Estas lagunas las siente todo investigador en su campo. La teoría anglo-francesa de la ciencia, que no ve en todo esto más que una nueva cuestión de relación entre la operación deductiva y la inductiva y que pretende resolver el difícil problema por la vía puramente lógica, mediante el estudio del alcance de estas dos operaciones, ha puesto en evidencia su infecundidad precisamente en los amplísimos debates acerca de este punto. Los supuestos metodológicos de estos debates son erróneos. La cuestión no es, como plantean estos investigadores, saber si tales ciencias son capaces de un desarrollo deductivo que estaría sometido a una verificación inductiva y a una acomodación a las circunstancias complejas de la vida real o si, por el contrario, hay que desarrollar esas ciencias inductivamente para luego corroborarlas en la naturaleza humana mediante una deducción. Este planteamiento del problema se basa en la transferencia de un esquema abs-

tracto procedente de las ciencias de la naturaleza. Únicamente el examen del trabajo que realiza el conocimiento que opera en las condiciones de la particular tarea de las ciencias del espíritu puede resolver el problema del nexo vigente en este punto.

Podríamos imaginar que existen seres cuya interacción transcurre solamente en un tal entretejido de actos psíquicos en un sistema o en una pluralidad de sistemas. Se pensaría, además, que todas las acciones de semejantes seres son capaces de trabarse en semejante plexo final, y que toda la relación entre ellos se limita a esta capacidad de acomodar su actividad finalista a uno o varios de tales plexos. Aunque cada uno de estos seres acomodara su obrar al del que se encontrara antes o junto a él, para enderezarlo con arreglo a fin, quedaría cada cual para sí y sólo la inteligencia establecería la conexión entre ellos, y aunque cada uno contaría con los demás no se daría ningún sentimiento vivo de comunidad entre los mismos; realizarían tan puntual y perfectamente, al igual de átomos conscientes, las tareas de sus nexos finales, que no sería necesario entre ellos coacción ni ninguna asociación.

El hombre no es un ser de esta índole. Su naturaleza reviste otras propiedades que, en la interacción de estos átomos psíquicos, agregan a las relaciones referidas otras tramas constantes, de las que la más patente designamos como estado. Se da, por lo tanto, otra consideración teórica de la vida social que encuentra su centro en las ciencias del estado. El poder desatado de sus pasiones, lo mismo que su necesidad íntima, su sentimiento de comunidad, convierten al hombre, que es un elemento integrante de la trama de este sistema, en un miembro de la organización exterior de los hombres. Distinguimos de la estructura que ofrece la interacción de factores psíquicos en el todo final de un sistema, la que surge en la asociación de unidades de voluntad y el análisis de las propiedades de la organización externa de la sociedad, de las comunidades, de las asociaciones, de las organizaciones que surgen en las relaciones de dominación y en la vinculación exterior de las voluntades.

El fundamento en que descansa esta otra forma de relaciones permanentes dentro de la interacción llega tan a fondo como ese otro fundamento que sostiene los hechos del "sistema". Radica en primer lugar en la propiedad del hombre en cuya virtud es un ser social. A la conexión natural, dentro de la cual se halla el hombre, a las semejanzas que así surgen, a las relaciones permanentes de los actos psíquicos de un ser humano con los de otro, van unidos sentimientos permanentes de copertenencia y no sólo una fría representación de estas relaciones. Otras fuerzas que actúan con más poder obligan a las voluntades a la asociación: intereses y coacción. Como estos dos tipos de fuerza actúan conjuntamente, la viejísima cuestión de

qué parte corresponde a cada una de ellas en el nacimiento de la asociación, del estado, sólo puede ser resuelta mediante el análisis histórico de cada caso.

La naturaleza y el ámbito de las ciencias que así se originan se precisará con la explicación de los sistemas culturales y de sus ciencias. Antes de entrar en ellos consideremos otras dos consecuencias inherentes a la argumentación que sostiene todo nuestro análisis de las ciencias del espíritu.

La misma relación en cuya virtud los conceptos y las proposiciones de las ciencias de la cultura dependían de los conceptos y proposiciones de la antropología, se da también en este campo de las ciencias que estudian la organización externa de la sociedad. Los hechos de segundo orden que aquí constituyen el fundamento, se explicarán más tarde, pues sólo después de un análisis más detallado de los sistemas culturales podrán ser vistos con claridad suficiente. Pero de cualquier modo que los determinemos, tendrán que implicar el mismo problema cuya existencia es prueba de la necesidad de una ciencia que, bajo las condiciones generales del conocimiento humano, investiga la forma del proceso cognoscitivo orientado hacia la realidad histórica y social, señala sus límites, sus medios, y la conexión de sus verdades que vincula a la voluntad de adentrarse en el conocimiento de lo humano dentro de este campo. Las ciencias del estado han sentido tan intensamente las lagunas en la conexión del pensamiento científico como la ciencia de la religión o la economía política.

Si consideramos ahora la relación entre estas dos clases de ciencias, nace para el lógico la exigencia de adquirir conciencia metódica de la trama del proceso cognoscitivo en que han surgido estas ciencias particulares, lo que nos lleva todavía más lejos. Con arreglo a la índole de la división que les dió origen, las ciencias de cada uno de estos dos grupos se pueden desarrollàr sólo por la relación constante de sus verdades con las encontradas por las ciencias del otro grupo. Y dentro de cada una de estas dos clases se da la misma relación, pues de otro modo ¿cómo se podrían desarrollar las verdades de la ciencia de la estética sin la referencia a las de la moral o a las de la religión, ya que el origen del arte, el hecho del ideal, nos refiere a esta conexión viva? Conocemos, también en este campo, mientras analizamos y desarrollamos abstractamente el contenido parcial; pero la conciencia acerca de aquella conexión y su puesta en obra, he aquí la gran exigencia metodológica que surge de hecho; nunca hay que olvidar la relación que guardan los contenidos parciales que han sido destacados, como si dijéramos, artificialmente, con el organismo de la realidad en que pulsa la vida misma, antes bien, sólo partiendo de esta relación podrá el conocimiento prestar a los conceptos y proposiciones su forma exacta y asignarles su valor cognoscitivo adecuado. El error capital de la escuela abstracta consistió en descuidar la relación de los abstractos contenidos parciales con

el todo vivo y en tratar, finalmente, estas abstracciones como realidades. El error complementario, pero no menos fatal, de la escuela histórica, consistió en huir del mundo de la abstracción para refugiarse en el sentimiento profundo de la realidad viva, poderosamente irracional, que sobrepasa a todo conocimiento según el principio de razón suficiente.

## XII

## *LAS CIENCIAS ACERCA DE LOS SISTEMAS CULTURALES*

El punto de partida para la comprensión del concepto de sistemas de la vida social lo constituye la riqueza vital del individuo mismo que, como elemento de la sociedad, es objeto del primer grupo de ciencias. Imaginémonos esta riqueza de vida de un individuo como totalmente incomparable con la de otro y no transferible a éste. Cada uno de estos individuos podría sojuzgar al otro por el poder físico, pero no tendrían ningún contenido común, cada uno estaría cerrado para el otro. En la realidad existe en cada individuo un punto en el cual no se acopla en una coordinación de sus actividades con otro. Lo que en la plenitud de la vida del individuo se halla condicionado por ese punto no entra en ninguno de los sistemas de la vida social. La semejanza de los individuos es la condición para que se dé una "comunidad" *(Gemeinsamkeit)* de su contenido vital. Imaginémonos la vida en cada uno de estos individuos como comparable y transferible, pero simple e indivisible, y en ese caso la actividad de la sociedad constituiría un solo sistema. Veamos con claridad las propiedades más simples de semejante sistema fundamental. Descansa, en primer lugar, en la interacción de los individuos en la sociedad en cuanto ésta, sobre la base de un mismo algo constitutivo de la naturaleza humana, tiene como consecuencia una interferencia de actividades en la cual este algo de la naturaleza humana obtiene su satisfacción. De este modo, semejante sistema fundamental se diferencia de toda organización, que no abarca más que un sistema de medios para las necesidades de la sociedad. Si partimos de la interacción entre los individuos distinguiremos entonces las acciones directas en las cuales un individuo *A* extiende su acción a *B*, *C*, *D* y recibe, a su vez, sus acciones, de las indirectas que descansan en las repercusiones del cambio en *B* sobre *R*, *Z*. En virtud de las primeras surge un horizonte de interacciones directas de los diversos individuos y este horizonte es en sí muy variado. Las indirectas se hallan limitadas en la sociedad en virtud de las condiciones del mundo exterior que las transmite. Como semejante sistema descansa en las interacciones directas e indirectas entre individuos en la sociedad, lleva consigo, necesariamente, las propiedades de incremento y desarrollo. Porque a las leyes de la unidad psíquica de vida, que condicionan el incremento y el desarrollo, se añade la correspondiente relación fundamental de sus interacciones, las que, al transmitirse del individuo *A* al individuo *B* a tenor de las sensaciones, sentimientos, representaciones, permanecen en *A* con su antigua

fuerza mientras pasan a *B*. Si no hubiera más que un sistema semejante, compondría él solo toda la vida de la sociedad; el proceso de la transmisión en ella y su contenido serían algo único y sencillo. Pero en la realidad la riqueza de vida de los individuos se halla diversificada en percepciones y pensamientos, en sentimientos y en actos de voluntad. Con independencia, por lo tanto, de las particularizaciones y uniones que, por otra parte, puedan tener lugar en ella, este contenido de vida hace posible, en virtud de la articulación natural de la vida psíquica, una diversidad de sistemas en la vida de la sociedad.

Estos sistemas perduran mientras que los individuos aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. Pues cada sistema se funda en un algo constitutivo de la persona que retorna en formas modificadas. La religión, el arte, el derecho, son imperecederos, mientras que los individuos en que esos sistemas viven cambian. Así, en cada generación afluye de nuevo el contenido y la riqueza de la naturaleza humana, en la medida en que se hallen presentes en un algo constitutivo o en relación con él, al sistema que se funda sobre éste. Así, por ejemplo, el arte se funda en la facultad de la fantasía, como un algo constitutivo singular de la naturaleza humana, pero en sus creaciones se halla presente toda la riqueza de esta naturaleza. Ahora bien, el sistema recibe su realidad, su objetividad plena debido a que el mundo exterior tiene la capacidad de conservar y transmitir de un modo más duradero o reproductor los efectos de los individuos, que tan rápidamente se disipan. Esta unión de los elementos del mundo exterior, conformados de modo valioso según el fin de semejante sistema, con la actividad viva pero pasajera de las personas, engendra la permanencia exterior, independiente de los individuos mismos, y el carácter de objetividad compacta de ese sistema. Y así se configura cada sistema, como un modo de actividad que descansa en un aspecto constitutivo de la naturaleza de la persona, se desarrolla múltiplemente, a partir de él, satisface a un fin en el todo de la sociedad, y está equipado con los medios duraderos que en el mundo exterior han sido establecidos o se renuevan en conexión con la actividad y sirven al fin de ésta.

El individuo es un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progresiva finura en el curso de la cultura que marcha. Hasta un mismo acto vital de un individuo puede mostrar esta multiformidad. Cuando un sabio escribe una obra, este hecho puede constituir un miembro en el enlace de verdades que componen la ciencia; al mismo tiempo, representa el miembro más importante del proceso económico que se realiza con la preparación y venta de los ejemplares; como cumplimiento de un contrato, ofrece un aspecto jurídico y puede ser también parte integrante de las funciones profesionales del universitario coordinadas

en la trama administrativa. La escritura, por lo tanto, de cada letra de la obra es así parte componente de todos estos sistemas.

La ciencia abstracta separa estos diversos sistemas que aparecen entrelazados en la realidad histórico-social. El individuo se encuentra dentro del sistema y lo considera como una objetividad que se le enfrenta, anterior a él, que le ha de sobrevivir y que actúa sobre él con sus establecimientos. Así se ofrecen a la imaginación científica como objetividades que reposan sobre sí mismas. No sólo el orden económico o la religión sino la ciencia misma se presenta, imaginativamente, con este aspecto. La amplísima conclusión que va desde los movimientos aparentes de la esfera celeste, los movimientos diarios y anuales del sol, los movimientos, en parte ocultos, de los astros en ella, a las posiciones, masas, formas de movimiento, velocidades reales de los cuerpos en el espacio cósmico, se ofrece en sus diversas partes al hombre actual como un hecho objetivo, parte de la ciencia natural más amplia, con independencia de las personas que practican esta ciencia: un hecho frente al cual el individuo se comporta como frente a una realidad espiritual.

Y cuando estos sistemas son sometidos al análisis uno tras otro, semejantes investigaciones sólo pueden llevarse a cabo en relación constante con la otra clase de investigaciones que tienen por objeto las comunidades y asociaciones dentro del mundo histórico-social. En consideración a esta relación se presenta una diferencia entre los diversos sistemas de grandes consecuencias para la constitución de estas ciencias.

Cada uno de los sistemas se desarrolla dentro del todo de la realidad histórico-social. Pues cada uno es producto de un algo constitutivo de la naturaleza humana, de una actividad que es inherente a ese algo y que el nexo final de la vida social concreta más. Reposa en este fundamento común a la sociedad de todas las épocas, si bien sólo en una etapa cultural superior logra un despliegue aparte e internamente rico. En un grado mayor o menor, estos sistemas se hallan en relación con la organización externa de la sociedad, y esta relación condiciona su configuración inmediata. Especialmente, el estudio de los sistemas en que se diversifica la actividad práctica de la sociedad no puede ser separado del estudio de los cuerpos políticos, ya que su voluntad influye en todas las acciones exteriores de los individuos que le están sometidos.

### *Las relaciones entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad. El derecho*

El capítulo anterior estuvo dedicado a la exposición de la diferencia entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad. Este capítulo, que trata de las ciencias acerca de los sistemas de la cultura, ha desarrollado el concepto de "sistema cultural" sobre la base de esa exposición.



Ahora pasamos de la consideración de la diferencia entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad al de las relaciones entre ellos.

Goethe en su época madura, cuando su modo de considerar científico-natural se amplió a una visión del mundo gracias a haber acudido al análisis del mundo histórico, luego de la muerte de su amigo Carlos Augusto, en la soledad de Dornburgo (julio, 1828), ha expresado de la siguiente manera su idea del mundo histórico. Parte de la visión del castillo y de la comarca en torno; así le nace una visión intuitiva de la verdad abstracta: "el mundo racional se halla abocado decisivamente de generación en generación a un obrar consecuente". La visión de la realidad histórico-social que así resulta la compendia en la "gran palabra de un sabio": "hay que considerar el mundo de la razón como un gran individuo inmortal que, sin cesar, opera lo necesario y de este modo se enseñorea hasta de lo contingente". Esta frase compendia, como en una fórmula, lo que se ha logrado ya y se va a lograr todavía con el estudio aquí intentado acerca de la realidad histórico-social y de sus ciencias por la vía de un análisis gradual que parte de los individuos como elementos de la realidad histórico-social. La interacción de los individuos parece accidental e inconexa; nacimiento y muerte y toda la contingencia del destino, las pasiones y el egoísmo ilimitado, que se manifiestan tan ampliamente en un primer plano del teatro de la vida, todo esto parece corroborar la opinión de los conocedores de los hombres que no ven en la vida de la sociedad más que el juego de intereses de los individuos bajo el imperio del azar. Es la opinión del historiador pragmático, para quien el curso histórico se resuelve también en el juego de fuerzas personales. Pero en la realidad ocurre que, por medio de esta interacción de los diversos individuos, de sus pasiones, de sus vanidades, de sus intereses, se verifica la trabazón necesaria de la historia de la humanidad. El historiador pragmático y Hegel no se dan cuenta de que entablan un diálogo en el aire. Sin embargo, cada uno de los dos posee una parte de la verdad. Pues todo lo que es actuado por los hombres en esta realidad histórico-social ocurre en virtud del resorte de la voluntad, pero en ésta el fin actúa como motivo. Esta es su índole, esto lo universalmente válido y que se cierne sobre la vida individual, sea cualquiera la forma en que se conciba el fundamento de la "conexión de fin" que entrelaza a las voluntades. En esta conexión el afán ordinario del hombre, que no está ocupado más que consigo mismo, realiza, sin embargo, lo que debe. Y hasta de las acciones de sus héroes la historia cierra el camino del éxito a aquellas que no se acomodan en este nexo final. Este nexo dispone sobre todo de dos medios. Es el primero el congruente entrelazamiento de las acciones singulares de los diversos individuos, de donde surgen los sistemas culturales. Es el otro el poder de las grandes "unidades de voluntad" en la historia, que establecen un obrar congruente dentro de

la sociedad a través de las voluntades individuales que les están sometidas. Ambos medios operan en el sentido de la conexión de fin, ambos constituyen un plexo final vivo. Pero este plexo se entreteje en un caso mediante la acción de individuos autónomos, congruentes en su acción en razón de la naturaleza del asunto, y en el otro mediante un poder que impone una unidad de voluntad en los individuos que sujeta. Acción libre y regulación de la actividad, ser para sí y comunidad, se enfrentan en ambos casos. Pero estos dos grandes hechos se hallan en recíproca relación, como todo se halla en la historia viva. La actividad autónoma congruente de los individuos plasma pronto asociaciones para el fomento de sus fines, pronto busca y encuentra puntos de apoyo en la organización existente de la sociedad o es sometida a esta organización contra su propia voluntad. Pero por doquier se halla condicionada, en general, por la organización externa de la sociedad, que asegura y demarca un determinado campo a la acción independiente y congruente de cada uno.

Las relaciones que mantienen los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad dentro del vivo plexo de fines del mundo histórico-social nos refieren a un hecho que constituye la condición de todo el hacer congruente de los individuos y en el cual ambos elementos, sistemas de la cultura y organización externa de la sociedad, se hallan todavía juntos. Este hecho es el derecho. En él se encuentra en unidad indivisa lo que luego diverge en sistemas culturales y organización externa de la sociedad: así el hecho del derecho explica la naturaleza de la diversificación que luego tiene lugar y de las múltiples relaciones de lo diversificado.

En el hecho del derecho, como raíz de la convivencia social de los hombres, no se hallan separados todavía los sistemas de la cultura de la organización externa de la sociedad. Es característica de esta situación que todo concepto jurídico implica el factor de la organización externa de la sociedad. Así se explica una parte de las dificultades con que tropieza quien pretende derivar de la realidad del derecho un concepto universal del mismo. Así se explica también cómo a la propensión de una parte de los investigadores positivos, la de destacar uno de los dos aspectos que implica el hecho jurídico, se enfrente siempre la propensión de la otra parte, que hace resaltar el aspecto descuidado.

El derecho es una "conexión de fin" fundada en la conciencia del derecho como un hecho psicológico que opera constantemente. Quien niegue esto se hallará en contradicción con los resultados reales de la historia del derecho, que nos dice que la creencia en un orden superior, la conciencia del derecho y el derecho positivo guardan entre sí una interna conexión. Se contradice también con los resultados reales de la fuerza viva de la conciencia jurídica, que va más allá del derecho positivo y hasta se le enfrenta en ocasiones. Mutila la realidad del derecho (como ocurre, por ejemplo, en la

posición histórica del derecho consuetudinario) para poderlo abarcar dentro de su mundo mental. Así sucede que el espíritu sistemático, que en las ciencias del espíritu tan raramente tiene conciencia de los límites de su aportación, sacrifica la realidad íntegra a las exigencias abstractas de simplicidad en el desarrollo del pensamiento.

Pero este nexo final del derecho se orienta hacia una vinculación externa de las voluntades en un orden firme y de validez general, mediante la cual resultan determinadas las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas y con el mundo de las cosas y con la voluntad común. El derecho existe sólo en esta función. Pero la misma conciencia jurídica no es un hecho teórico sino una realidad de la voluntad.

Ya vista desde fuera, la conexión de fin que representa el derecho es correlativa al hecho de la organización externa de la sociedad: ambos hechos se dan siempre uno junto a otro, pero nada más, pues no se hallan relacionados como causa y efecto, sino que cada uno tiene al otro como condición de su existencia. Esta relación constituye una de las formas más difíciles e importantes de la conexión de efectividad; sólo en una fundación gnoseológica y lógica de las ciencias del espíritu puede ser aclarada; y de nuevo se interpone un eslabón en la cadena de nuestra demostración, eslabón que nos indica cómo las ciencias positivas del espíritu nos conducen, en los puntos más decisivos para su rigurosa estructuración científica, a una ciencia fundamental. Los investigadores positivos que buscan claridad, pero que no la quieren comprar al precio de la superficialidad, se ven conducidos constantemente a semejante ciencia fundamentadora. Sólo en la medida en que se da esta referencia correlativa entre el nexo final jurídico y la organización externa de la sociedad tiene el derecho, conexión de fin en que actúa la conciencia jurídica, como supuesto previo a la voluntad total, es decir, a la voluntad unitaria de la totalidad y a su dominio sobre una parte delimitada de las cosas. La proposición teórica de que la conexión de fin que es el derecho, si nos lo representamos hipotéticamente con ausencia de todo género de voluntad total, debe tener como consecuencia el nacimiento de una voluntad semejante, no contiene nada aprovechable. Nos dice únicamente que en la naturaleza humana actúan fuerzas y que éstas se hallan en relación con el nexo final que surge de la conciencia jurídica, fuerzas a las que podría recurrir en seguida este nexo para crear así los supuestos de su efectividad. Como estas fuerzas preexisten, como se hallan en actividad como resortes de la vida espiritual, allí donde se da la naturaleza humana se da también organización externa de la sociedad, y no tiene por qué esperar a las necesidades del orden jurídico. Y tan verdad como esta proposición sería, a tenor del doble aspecto que ofrece el hecho jurídico y que repercute en todo concepto jurídico, la proposición paralela que surgiría del otro aspecto de ese hecho. Imaginémonos que funciona únicamente

la organización externa de la sociedad, como asociación familiar o como estado: inmediatamente echaría mano de aquellos aspectos constitutivos de la naturaleza humana que actúan en la conciencia jurídica, la asociación desarrollaría en sí un orden jurídico y ordenaría con las disposiciones firmes y generales del derecho las esferas de poder de los sometidos, entre sí, respecto a las cosas y respecto a ella misma.

Por lo tanto, los dos hechos de la "conexión de fin" del derecho y de la "organización externa" de la sociedad son correlativos. Pero tampoco esta afirmación agota la verdadera naturaleza de su relación.

El derecho se presenta únicamente en la forma de imperativos tras los cuales se halla una voluntad que pretende hacerlos efectivos. Esa voluntad es una voluntad total, es decir, la voluntad unitaria de una totalidad; encuentra su sede en la organización externa de la sociedad: en el común, en el estado, en la iglesia. Cuando más nos refiramos a los estados primitivos de la sociedad y más nos aproximemos a su articulación genealógica, con tanta mayor claridad encontraremos este hecho: las esferas de poder de los individuos entre sí y con respecto a las cosas, se miden en conexión con la función de estos individuos en la sociedad, por lo tanto, con la organización externa de esta sociedad. La independencia del derecho privado frente a las funciones y a la posición de los individuos en la sociedad señala una etapa posterior en la que el individualismo creciente determina el desarrollo del derecho, pero es siempre relativa. Como la voluntad total mide los derechos de los individuos en consideración a la función que ejercitan dentro de la organización dominada por esa voluntad, así la formación del derecho encuentra su sede en esa voluntad total. De modo correspondiente es también esta voluntad total la que mantiene los imperativos establecidos por ella y lleva en sí, de modo natural, el impulso a castigar sus violaciones. Y este impulso se da y trata de imponerse, ya sea que la voluntad total disponga o no de órganos regulares para la formulación y promulgación lo mismo que para la ejecución de sus imperativos. Como ocurre, por ejemplo, con el derecho consuetudinario, por un lado, con el derecho de gentes, por otro, y como pasa también en el derecho público con los preceptos que afectan al soberano mismo. Por lo tanto, en la formación del derecho la voluntad total, soporte del derecho, y la conciencia jurídica de los individuos, actúan de consuno. Estos individuos son y permanecen siendo vivas fuerzas formadoras del derecho; sobre su conciencia jurídica descansa, por una parte, la plasmación del derecho, mientras que, por otra, depende de la unidad de voluntad encarnada en la organización externa de la sociedad. Por eso el derecho no posee por completo las propiedades de una función de la voluntad total ni tampoco las de un sistema de la cultura. Concierta en sí propiedades esenciales de ambas clases de realidades sociales.

Luego se van particularizando cada vez más las acciones recíprocamente

referidas de los individuos, en las que se desenvuelve un sistema cultural, y las actividades de la voluntad total, que forman parte de la organización externa de la sociedad.

El sistema que analiza la economía política no ha cobrado el orden que la caracteriza gracias a la voluntad estatal, pero se halla muy influído por la articulación entera del todo histórico-social y codeterminado en modo considerable por las disposiciones de la voluntad estatal dentro de cada cuerpo político. Así tenemos, desde un punto de vista, la teoría económica como objeto de una teoría general y, desde otro, como conjunto de formaciones singulares, de economías nacionales, cada una de las cuales se halla condicionada por la voluntad estatal y el orden jurídico. El estudio de las propiedades generales del sistema que se desenvuelve sobre la base del aspecto constitutivo de la naturaleza humana en que se funda y dentro de las condiciones generales de la naturaleza y de la sociedad en que actúa, se completa en ese punto con el estudio de las influencias que ejercen la organización general y la actividad reguladora de la voluntad estatal.

En la moral se desprende ya, en el campo de la acción práctica, la cultura interna de la organización externa de la sociedad. Y si abandonamos los sistemas en los que se ha diversificado la acción práctica de la sociedad encontraremos este desprendimiento por todas partes. El lenguaje y la religión, bajo la influencia de la ramificación de la humanidad, de las corrientes de la historia, de las condiciones de la naturaleza exterior, se han desarrollado en múltiples todos delimitados, dentro de los cuales la base constitutiva y el fin de la acción espiritual, que en su homogeneidad impregnan uno y otro sistema, se despliegan en una pluralidad de formaciones particulares. El arte y la ciencia son hechos universales que no pueden ser contenidos por ningún límite de los estados, de los pueblos o de las religiones, por mucha que sea la fuerza con que hayan operado en ellos estas separaciones del cosmos social y aunque sigan actuando sobre ellos todavía en alto grado. Podemos desarrollar el sistema del arte y el de la ciencia en sus rasgos fundamentales sin que la introducción de la organización externa de la sociedad en el estudio pertinente favorezca ese desarrollo de sus rasgos generales. Ni los fundamentos de la estética ni los de la teoría de la ciencia incluyen la influencia del carácter nacional sobre el arte y la ciencia, o la acción en ellos del estado y de las corporaciones.

Pasamos ahora de la explicación de la relación en que se hallan los sistemas culturales, de cuyo conocimiento se trata, con la organización externa de la sociedad, a las propiedades generales de las ciencias que estudian los sistemas de la cultura, así como a la cuestión de la delimitación del campo de estas ciencias.

*El conocimiento de los sistemas culturales. La ética es una ciencia acerca de un sistema cultural*

El conocimiento de un sistema particular se lleva a cabo mediante un nexo de operaciones metódicas que se halla condicionado por el lugar que ocupa el sistema dentro de la realidad histórico-social. Sus medios son múltiples: análisis del sistema, comparación de las formaciones particulares que abarca, puesta en valor de las relaciones en que se halla este campo de la investigación con el conocimiento psicológico de las unidades de vida que constituyen los elementos de la interacción que forma el sistema y, por otra parte, con el contexto histórico-social de donde ha sido destacado a los fines de la investigación. Pero el proceso cognoscitivo es uno solo. La fragilidad de la distinción entre la investigación psico-filosófica y la positiva resulta ya por el hecho de que los conceptos de que se sirven estos conocimientos (por ejemplo, en el derecho la voluntad, la imputabilidad, etc., en el arte la fantasía, el ideal, etc.) así como las proposiciones elementales a donde llegan o de donde parten (por ejemplo, el principio de la gestión económica en la economía política, el de la metamorfosis de las representaciones bajo la influencia de la vida anímica en la estética, las leyes del pensamiento en la teoría de la ciencia) sólo con la ayuda de la psicología se pueden establecer de un modo suficiente. Y las mismas oposiciones en que se enfrentan los investigadores positivos con respecto a la concepción de estos sistemas, sólo con la ayuda de una psicología verdaderamente descriptiva pueden encontrar solución, por lo mismo que se hallan condicionadas, en parte, por la diversidad del tipo de naturaleza humana que inspira en cada caso a los investigadores. Voy a explicar este punto importante con un destacado ejemplo. La deducción del lenguaje, de las costumbres, del derecho, a partir de una invención debida al entendimiento, ha dominado durante mucho tiempo hasta en las mismas ciencias positivas de estos sistemas; esta teoría psicológica fué reemplazada por la grandiosa idea de un "espíritu del pueblo" que crea de forma inconsciente, a la manera del genio artístico; por la idea de un crecimiento orgánico de las manifestaciones de vida capitales de ese pueblo. Esta teoría, sostenida por la fórmula metafísica de un espíritu del mundo que crea inconscientemente, desconoció, sin embargo, con la misma unilateralidad psicológica que la anterior, la diferencia entre las creaciones que descansan en una capacidad potenciada de la intuición y aquellas que son producidas por el áspero trabajo del entendimiento y del cálculo. La primera actúa inconscientemente en el despliegue, con arreglo a ley, de sus imágenes, como se puede ver ya en los "procesos elementales" puestos de manifiesto por Juan Müller: la comprensión de las formaciones dentro del sistema del arte se halla condicionada también por las investiga-



ciones psicológicas en este sentido.[15] Pero el entendimiento que trabaja con conceptos, fórmulas e instituciones, es de otro género. Así Ihering trató de demostrar que los conceptos y fórmulas del viejo derecho romano son resultado de una técnica jurídica consciente, intelectualmente disciplinada, áspero trabajo del pensamiento jurídico cuyo proceso no se conserva en su primitiva forma fluyente sino "objetivado y comprimido en los términos más estrechos, es decir, en forma de conceptos jurídicos". Ihering señala que el método jurídico es el que corresponde al entendimiento analítico frente a su material, las circunstancias reales de la vida, valiéndose al efecto de la estructura de los conceptos jurídicos materiales de esta vieja jurisprudencia romana. Si se aborda este problema del sistema jurídico de modo general y comparado no se podrá prescindir de la intervención de la psicología, y el mismo Ihering, cuando en su *Espíritu del derecho romano* pasa a su otra obra, *El fin en el derecho,* y trata de demostrar que "el fin constituye el fundamento de todo el sistema jurídico" se tiene que resolver a "hacer filosofía dentro de su campo", es decir, a buscar un fundamento psicológico.

Estos sistemas particulares y su conexión dentro de la vida de la sociedad podrán descubrirse únicamente en el curso conexo de las investigaciones a cuya puerta nos hallamos. Entretanto se presentan a nuestra consideración como poderosos hechos objetivos, intuíbles. El espíritu humano los ha conformado de esta suerte, antes de atender a ellos científicamente. Existe una etapa en el desarrollo de estos sistemas en la cual la reflexión teórica no está separada todavía de la acción y de la conformación práctica. Por eso el mismo entendimiento, que se dirigió más tarde a la pura fundación y explicación teórica del derecho, de la vida económica, estuvo ocupado al principio con la configuración de estos sistemas. Algunas de estas realidades poderosas (como tales aparecían, por lo menos, a la imaginación científica), como la religión y el derecho, se han desarrollado en sistemas muy amplios de ciencias.

Según creo, sólo la consideración de los campos del derecho y de la moral parece poder ofrecer dificultades si aplicamos la concepción señalada acerca de los sistemas fundamentales de la sociedad a la trama de las ciencias positivas del espíritu. Estas dificultades son muy diferentes con respecto al derecho y con respecto a la moral, y hemos intentado resolverlas en lo anterior. Las ciencias del derecho sólo de modo incompleto se pueden

[15] Juan Müller, en su obra acerca de las ilusiones ópticas, Coblenza, 1826. Yo he tratado de explicar la imaginación del poeta mediante un enlace de los hechos históricos con los hechos psicológicos y psicofísicos: "Ueber die Einbildungskraft der Dichter", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.*, vol. x, 1878, pp. 42-104 (convertido en "Goethe und die dichterische Phantasie", en *Das Erlebnis und die Dichtung*, pp. 175-267; véase en la p. 468 la referencia sobre la nueva redacción).

separar de las desarrolladas en torno a la organización externa de la sociedad, porque en el derecho no se encuentra separado el carácter de un sistema de la cultura del de una parte integrante de la organización externa, y reúne propiedades esenciales de ambas clases de realidades sociales. Una objeción de tipo muy diferente parece alzarse cuando se considera la moral como un tal sistema, que también ejercita una función en la vida social, y la ética como una ciencia de semejante sistema cultural. Investigadores muy profundos la han considerado, no como tal objetividad, sino como un imperativo de la vida personal. Hasta un filósofo de la orientación de Herbert Spencer ha separado en el plan de su gigantesca obra la ética, que formaría la parte final, en calidad de "teoría de la vida honrada", de la sociología. Así, pues, es inevitable considerar este problema.

De hecho existe un sistema de moral, múltiplemente graduado, crecido en una larga evolución histórica, conformado localmente de manera independiente, acuñado en una diversidad de formas: una realidad no menos poderosa y verdadera que la religión y el derecho. La costumbre como la regla, como lo recurrente, como la forma de lo constante y general de las acciones, constituye tan sólo la base neutral que abarca lo mismo la adecuación de la acción, lograda en la vida adquisitiva, que pretende alcanzar su meta con las menores resistencias posibles, que el tesoro acumulado de máximas morales, que constituyen un aspecto del derecho consuetudinario, en cuyo sentido comprende el complejo de las convicciones jurídicas comunes en la medida en que se manifiestan en la práctica como poder que domina a los individuos. Así definió Ulpiano las *mores* como *tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus.*[16]

La costumbre se diversifica claramente según pueblos y estados. Por el contrario, la moral constituye un único sistema ideal, tan sólo modificado por la diferencia de articulaciones, comunidades, asociaciones. La investigación de ese sistema ideal se lleva a cabo enlazando la autognosis psicológica con la comparación de sus modificaciones en los diferentes pueblos, para las que ha mostrado la mirada más penetrante entre todos los historiadores Jacobo Burckhardt.

Este sistema de la moral no consiste en acciones de los hombres ni puede estudiarse en primer lugar en ellas, sino que se compone de un grupo determinado de hechos de conciencia, y aquella parte integrante de las acciones humanas que es producida por esos hechos. En primer lugar tratamos de captar íntegramente estos hechos de conciencia. Lo moral se nos da en una forma doble y cada una ha constituído el punto de partida de una escuela unilateral de moral. Una de estas formas es la del juicio del espectador sobre las acciones y otra la de aquella parte constitutiva dentro de los

[16] Ulpiani, *Fragm. princ.* § 4 (Huschke).

motivos que le presta un contenido independiente de su resultado en el mundo exterior (independiente, por lo tanto, de su adecuación). En ambas formas lo moral es lo mismo. En una de ellas aparece como fuerza que vive en la motivación, en la otra como fuerza que reacciona desde fuera frente a las acciones de otros individuos, en una aprobación o reprobación desinteresada. Esta importante proposición puede demostrarse de la siguiente manera. En cada caso en que yo me encuentro como actor bajo la compulsión de una vinculación moral, ésta se deja expresar con la misma proposición que sirve de base a mi juicio como espectador. Mientras la ética ha partido de una de estas dos formas, Kant y Fichte considerando lo moral como la fuerza viva de la motivación, los moralistas ingleses y Herbart como una fuerza que reacciona desde el exterior frente a las acciones de los demás, se descuidó la visión completa y fundamental. La aprobación y reprobación de los espectadores contiene lo moral sin escisión (lo que constituye una ventaja inestimable), pero en forma desvaída, ya que se debilita por completo la unión íntima de los motivos con todo el contenido del espíritu, que se pone en evidencia con tanta fuerza en las luchas morales del sujeto. Pero también cuando se convierte lo moral de la motivación en objeto de la investigación, resulta muy difícil el análisis, pues solamente la conexión entre el motivo y la acción se nos ofrece en clara conciencia, mientras que los motivos asoman en una forma misteriosa para nosotros. Así se explica que el carácter de los hombres resulte para ellos mismos algo misterioso que sólo sus propias acciones les revelan parcialmente. La transparencia de la conexión entre carácter, motivo y acción es propia de las creaciones del poeta, pero no de la visión de la vida real y por eso en las manifestaciones de los hombres reales lo estético se debe a que en las acciones de algunos parece resplandecer un reflejo del alma que las forja en grado mayor que en las acciones de los demás.

En esta doble forma la conciencia moral actúa en un juego infinitamente ramificado de acciones y reacciones en toda la animada sociedad. A tenor de lo dicho, lo que se mueve en ella puede ser desarticulado en dos formas de fuerzas. Actúa, en primer lugar, directamente, como despliegue de una conciencia moral y como regulación de las acciones sometidas a su impulso. Todo lo que da valor a la vida del hombre descansa sobre la base de la conciencia: porque quien posee el sentimiento de su dignidad y, por lo mismo, mira con tranquilidad todo el resto variable, necesita de este fundamento para poder vivir, no sólo en sí mismo sino también en los que ama. La otra forma de fuerza psicológica en cuya virtud la conciencia moral actúa en la sociedad es indirecta. La conciencia moral que se desarrolla en la sociedad actúa como una presión sobre el individuo. Aquí se funda, precisamente, que la moral reine como un sistema sobre el círculo más amplio de la sociedad y que someta a los motivos más variados. Como esclavos sirven

a este poder del sistema moral hasta los motivos más bajos. La opinión pública, el juicio de los demás hombres, el honor: éstos son los fuertes vínculos que mantienen a la sociedad allí donde fracasa la coacción que ejerce el derecho. Y aunque un hombre estuviera completamente convencido de que la mayoría de los que le condenan obraría de la misma manera que él ha obrado si pudieran sustraerse al juicio de las gentes, tampoco esto quebranta el conjuro bajo el que se halla su alma, como el animal de presa se halla bajo el conjuro de la mirada de un hombre decidido y el criminal perseguido bajo el de los cien ojos de la ley. Si quiere sustraerse realmente a esta masa imponente de la opinión pública moral, podrá aguantar la energía de su condenación si se junta con otros, si se mete en otra atmósfera de opinión pública que le sostenga. Este poder regulador de la común conciencia moral actúa, por otra parte, al comienzo del desarrollo personal y en los no emancipados moralmente y hasta, en algunos casos, en los que se hallan a un alto nivel moral, en el sentido de la transmisión del resultado total de la cultura moral, que nadie podría actualizarla con todas sus infinitas ramificaciones en cada momento de la agitada vida.

Así se constituye en la sociedad un sistema autónomo de moral. Junto al derecho, que se halla reportado a la coacción externa, regula la acción con una especie de coacción interna. Y vemos que la moral encuentra en las ciencias del espíritu un lugar, no como mero haz de imperativos que regulan la vida del individuo, sino porque su objeto representa uno de los grandes sistemas que realizan su función en la vida de la sociedad.

A la conexión de estos sistemas, que realizan de modo directo fines inherentes a los diversos aspectos constitutivos de la naturaleza humana, se juntan los sistemas de medios que se hallan al servicio de los fines directos de la vida social. Uno de estos sistemas de medios es la educación. De las necesidades de la sociedad surgieron los diversos cuerpos de enseñanza, como obra de particulares lo mismo que de asociaciones, a partir de unos comienzos invisibles: se diferenciaron, se unieron entre sí y sólo poco a poco y parcialmente el sistema de enseñanza fué acogido dentro de la conexión de la administración estatal.

Estos sistemas, en virtud de la adaptación constante de cada actividad a las demás y en virtud también de la unitaria actividad finalista de las asociaciones que les pertenecen, logran en la sociedad una adaptación general recíproca de sus funciones y rendimientos que presta a su relación interna ciertas propiedades de un organismo. Los fines de vida humanos son fuerzas formativas de la sociedad, y así como su ramificación diversifica a los sistemas, estos sistemas constituyen entre sí una articulación correspondiente de orden superior. El último regulador de esta actividad con arreglo a fin, dentro de la sociedad, es el estado.

# XIII

## *CIENCIAS QUE ESTUDIAN LA ORGANIZACIÓN EXTERNA DE LA SOCIEDAD*

### *Los fundamentos psicológicos*

De las ciencias que tienen por objeto los sistemas culturales y el contenido desarrollado en ellos, que los investigan en su aspecto histórico, en el teórico y en el de fijación de reglas, se separan, en virtud de un proceso de abstracción llevado a cabo de un modo uniforme, aquellas otras cuyo objeto lo constituye la organización externa de la sociedad. En las ciencias acerca de los sistemas de la cultura se comienza por considerar los factores psíquicos de los diversos individuos como ordenados en un "nexo final". Existe una consideración diferente, que estudia la organización exterior de la sociedad y, por lo tanto, las relaciones de comunidad, vinculación externa, dominación, subordinación de la voluntad en la sociedad. La abstracción actúa en el mismo sentido cuando se distingue la historia política de la historia cultural. Y especialmente las estructuras permanentes que, sobre la base de su articulación en pueblos, se presentan en la vida de los hombres y son por excelencia portadoras de su progreso, caen bajo este punto de vista doble: el de las relaciones de los factores psíquicos, de individuos diferentes, dentro de una "conexión de fin", para formar un sistema cultural, y el de la vinculación de la voluntad según las relaciones fundamentales de comunidad y dependencia para constituir una organización externa de la sociedad.

Expliquemos este concepto de organización externa. La vivencia, vista desde el sujeto, consiste en que éste encuentra a su voluntad afincada en un nexo de vinculaciones externas, en relaciones de dominación y dependencia frente a personas y cosas, en relaciones de comunidad. La misma persona indivisa es, al mismo tiempo, parte de una familia, director de una empresa, miembro de un ayuntamiento, ciudadano, partícipe en una asociación eclesiástica, acaso miembro de una unión corporativa, de una agrupación política. Así, la voluntad de una persona puede encontrarse entretejida de múltiples maneras, y actúa en cada una de esas urdimbres por medio de la asociación dentro de la cual se encuentra. Este hecho, que es un hecho compuesto, trae consigo una mezcla de sentimiento de poder y de presión, de sentimiento de comunidad y de "ser para sí", de vinculación externa y de libertad, que constituye un elemento esencial del sentimiento de nosotros mismos. Desde el punto de vista objetivo, encontramos que en la sociedad

los individuos no se hallan recíprocamente referidos sólo por la correspondencia de sus actividades, como seres individuales que descansan en sí mismos o que se entregan recíprocamente en la libre hondura moral de su ser, sino que esta sociedad constituye un plexo de relaciones de comunidad y vinculación donde se acoplan y, por decirlo así, se traban las voluntades de los individuos. Una mirada a la sociedad nos muestra, en primer lugar, un número inmenso de relaciones apenas si perceptibles, extremadamente fugaces, donde las voluntades aparecen reunidas y en circunstancias de vinculación. Así surgen relaciones permanentes de este tipo en la vida económica y en los demás sistemas culturales. Pero, en la familia, en el estado y en la iglesia, en las corporaciones y en los institutos principalmente, se acoplan las voluntades en asociaciones, originándose así una unidad parcial de esas voluntades: se trata de formaciones permanentes de una duración muy diversa, pero que permanecen mientras los individuos pasan, del mismo modo que un organismo perdura a pesar de la entrada y salida de las moléculas y átomos que lo componen. ¡Cuántas generaciones humanas, cuántas formaciones sociales ha visto aparecer y desaparecer la organización más poderosa que ha conocido hasta ahora la tierra, la iglesia católica, desde el tiempo en que los esclavos acudían junto con sus amos a las catacumbas de los mártires, hasta la época en que se reunían bajo las poderosas bóvedas de sus catedrales el señor territorial y el siervo, el campesino libre, el miembro del concejo y el monje, hasta la época, por último, en que esta abigarrada articulación desaparece en su mayor parte, como ocurre en nuestros días, dentro del estado moderno! Así encontramos que en la historia se entrelazan las asociaciones de duración más diversa. Al agrupar la vida de la asociación a las sucesivas generaciones en una estructura que las sobrevive, se va acumulando bajo esa forma sólida, como bajo una capa protectora, todo el acervo conquistado por el trabajo de la especie dentro de los sistemas culturales. Por eso constituye la asociación uno de los medios más poderosos del progreso histórico. Al enlazar a los presentes con los que les antecedieron y con los que vendrán después, surgen unidades de fuerte voluntad cuyo juego y contrajuego llena el gran teatro de la historia. Ninguna imaginación podría figurarse exhaustivamente la fecundidad de este principio en la formación futura de la sociedad. Ni las dotes de observación humana de un Kant pudieron ahuyentar de su alma aquel sueño de una unión exterior, de una asociación que abarcaría a todo el género humano y que él añadía al sentimiento de afinidad que abraza a la humanidad, por un lado, y a la coordinación de nuestras actividades y de nuestros fines en las uniones locales esparcidas sobre la tierra, común habitación de todos, por otro.

Dos hechos psíquicos se hallan en la base de esta organización externa de la humanidad. Pertenecen, por lo tanto, a los hechos psíquicos de segundo orden, fundamentales para las diversas ciencias teóricas de la sociedad.

Uno de esos hechos antecede a todo género de comunidad y de conciencia de comunidad. Si lo designamos con la expresión "sentido de comunidad' o "instinto social" habrá que tener en cuenta, sin embargo, lo mismo que ocurre al diferenciar las facultades en el terreno de los hechos psíquicos de primer orden, que se trata únicamente de una expresión simplificada de la *x* que se halla en la base de semejante hecho; éste puede contener lo mismo una pluralidad de factores o constituir un fundamento unitario. Pero el hecho mismo es el siguiente: a las muy diversas relaciones entre individuos, a la conciencia de una ascendencia común, al asentamiento local, a la semejanza de los individuos que se basa en estas circunstancias (porque la desigualdad no es, como tal, un vínculo de comunidad sino en la medida en que hace posible la cooperación de los diferentes en un efecto común, ya sea el de una conversación interesante o el de una impresión refrescante dentro de la uniformidad de la vida), a la cooperación múltiple impuesta por las tareas y fines que radican en la vida psíquica, al hecho mismo de la asociación, se junta, en un cierto grado, un sentimiento de comunidad, cuando no es inhibido por una acción psíquica contraria. Así, a la representación por *A* de la finalidad de una acción y de los motivos correspondientes, que tiene en cuenta la correspondiente acción cooperadora de *B* y *C*, se junta en aquél un sentimiento de copertenencia y de comunidad: una solidaridad de intereses. Podemos separar claramente los dos hechos psíquicos, la relación que sirve de base y el sentimiento de comunidad en cuya virtud se refleja, en cierto modo, en la vida afectiva. La diversidad extraordinaria, la finura de las diferencias con que este sentimiento tan importante para la vida histórico-social se refleja en toda la organización exterior de los hombres y la anima con su propia intimidad, desafía todo poder anlítico. Por eso los análisis correspondientes constituyen uno de los problemas fundamentales de estas teorías especiales de la sociedad. También en este punto tropezamos con el velo neblinoso de una abstracción, de un "impulso" o "sentido", que suele presentarse en las ciencias políticas y en la Historia como una "esencia" que se interpone entre el observador y la diversidad de los fenómenos. Es menester el análisis de cada caso. ¡Cuán extraordinario fué el efecto, dentro de la ciencia teológica, de aquellos análisis de detalle con los que Schleiermacher, en su famoso cuarto "discurso sobre la religión", trató de derivar de las propiedades de la vida afectiva religiosa la necesidad de la sociedad religiosa y las propiedades de su conciencia de comunidad en su diferencia específica con respecto a otras formas de este sentimiento general de comunidad, y, de esta manera, procuró mostrar también las relaciones entre los sistemas culturales más importantes y las organizaciones exteriores que surgen de ellos! Su ensayo nos señala de una manera especialmente clara que en este terreno debe intentarse en primer lugar un ahondamiento en la vivencia misma, lo que corresponde a la introspección en la psicología

individual, y se puede presentar separadamente de la investigación comparada de los fenómenos históricos y del análisis psicológico, si bien ello trae consigo, como es natural, la unilateralidad de los resultados.

El otro hecho psíquico y psicofísico fundamental para la comprensión de la organización externa de la sociedad lo constituye la relación de dominación y dependencia entre las voluntades. Esta relación, lo mismo que la de comunidad, es sólo relativa; toda asociación es consecuente de un modo relativo nada más. Aun el máximo grado de intensidad de una relación externa de poder, se halla limitado, y puede ser superado, en ciertas circunstancias, por una acción contraria. A uno que se resiste lo podemos trasladar de un lugar a otro, pero moverle a que se dirija a un lugar únicamente podremos hacerlo si desencadenamos en él un motivo que sea más fuerte que los que le determinan a quedarse. Lo cuantitativo en estas relaciones de intensidad, cuyo resultado constituye la vinculación externa creciente de una voluntad, hasta llegar al punto en que ningún motivo contrario tenga perspectivas de éxito, es decir, hasta la coacción externa, la conexión de estas relaciones cuantitativas con la idea de una mecánica de la sociedad, convierte a esta serie de conceptos en una de las más fecundas dentro de la clase que hemos designado como conceptos de segundo orden. En la medida que una voluntad no está vinculada exteriormente designamos su estado como de libertad.

Tropezamos de nuevo con consecuencias que nos llevan a ver la índole del fundamento que ha de sostener a las ciencias del espíritu. Se podía sospechar ya que a las ciencias acerca de la organización exterior de los hombres tendrían que servirle de base hechos psíquicos o psicofísicos y proposiciones sobre los mismo que estarían en paralelo con aquellos sobre los que se fundan las ciencias acerca de los sistemas culturales. Sentimiento de comunidad, sentimiento de "ser para sí" (un hecho para el cual no disponemos de vocablo adecuado), dominación, dependencia, libertad, coacción: he aquí los hechos psíquicos y psicofísicos de segundo orden cuyo conocimiento por medio de conceptos y proposiciones se halla en la base del estudio de la organización exterior de la sociedad. Se pregunta, en primer lugar, cuál sea la relación recíproca entre estos hechos. Así, por ejemplo: ¿es que el sentimiento de comunidad no es reducible al de dependencia recíproca? Se pregunta, luego, en qué medida es posible el análisis de estos hechos, su reducción a los hechos psíquicos de primer orden. Concluímos ahora: en la base de las dos clases de ciencias teóricas acerca de la sociedad nos encontramos con hechos que sólo pueden ser analizados valiéndose de conceptos y proposiciones psicológicos. El núcleo, por lo tanto, de todos los problemas concernientes a un semejante fundamento de las ciencias del espíritu reside en la posibilidad de un conocimiento de las unidades psíquicas de vida y en los límites de semejante conocimiento; se trata, por consiguiente, de

la relación del conocimiento psicológico con los hechos de segundo orden, relación que decidirá acerca de la naturaleza de estas ciencias teóricas de la sociedad.

Los hechos psíquicos indicados, el de comunidad, por un lado, el de dominación y dependencia, por otro (incluída naturalmente la dependencia recíproca), riegan, como la sangre del corazón lo hace con los más finos vasos, la organización externa de la sociedad. Psicológicamente consideradas, todas las relaciones de "asociación" se componen de esos hechos. Y, ciertamente, la presencia de estos sentimientos no siempre se enlaza a la existencia de una asociación, sino que estos factores psíquicos y psicofísicos de toda vida de asociación van mucho más allá que ésta en la sociedad. Así, en la articulación natural de la sociedad, determinada en primer lugar por el nexo genealógico, en virtud del cual grupos mayores abarcan a grupos menores según relaciones fundamentales de ascendencia y parentesco, encontramos que estos grupos menores se hallan diversificados a tenor de su parentesco: la modificación de la naturaleza humana que podemos comprobar en los grupos mayores, en los menores se halla precisada todavía por nuevos rasgos de uniformidad más estrecha: y, sobre esta base natural, una acción recíproca más íntima y un grado más determinado de conciencia de copertenencia, debido a la semejanza y también al recuerdo de la ascendencia y del parentesco, junta a cada uno de estos grupos en un todo relativo. Aun en el caso de que no exista la asociación que los agrupe se da esa comunidad. Con el asentamiento surge una nueva articulación, distinta de la genealógica, un nuevo sentimiento de comunidad que se halla condicionado por la patria, el solar y el trabajo comunes, y esta comunidad es también independiente de la existencia de una asociación. El poder histórico de grandes personalidades, la gran acción histórica de los pueblos cambia, quebranta, enlaza de otro modo, más apretadamente, lo que antes se daba como una intersección de círculos de comunidades debida a la articulación natural del nexo genealógico de los hombres y de la tierra sobre la que se asientan. Especialmente, los diversos pueblos o naciones se han constituído gracias a una acción histórico-universal que quebranta la articulación natural. Pero aunque por lo general han conservado el sentimiento pleno de copertenencia gracias a su conjunción en una unidad estatal, esto no ocurre siempre, como nos lo muestra el ejemplo de las ciudades griegas, unidas por un sentimiento nacional, y algunas veces también esta comunidad nacional, que se refleja como sentimiento nacional en la vida afectiva de los individuos que pertenecen al grupo, es capaz de sobrevivir a la existencia del estado y volvemos a encontrar en este caso que la comunidad no depende de la existencia de una asociación. Con estos círculos de comunidad, fundados en la articulación genealógica y en el asentamiento, se entrecruzan las comunidades y relaciones de dependencia de tipo permanente que surgen

sobre la base de los sistemas culturales de la humanidad. La comunidad de lenguaje se junta a la articulación genealógica y a la vida nacional; la afinidad por el rango de nacimiento, de posesión y de profesión produce la copertenencia estamental; la igualdad en las circunstancias económicas de posesión, de situación social y de educación que la primera condiciona, agrupa a los individuos en una clase, que se siente formando un todo y enfrenta sus intereses a los intereses de otras clases; la igualdad de las convicciones y de la dirección activa de la vida funda partidos políticos y religiosos: comunidades todas ninguna de las cuales implica por sí misma una asociación. Por otra parte, dentro de los sistemas culturales la trabazón de las actividades da lugar a relaciones de dependencia que tampoco son producidas directamente por el estado, sino que se hacen valer en él a partir de esos sistemas culturales. Su relación con el poder coactivo que emana del estado constituye uno de los problemas principales de una mecánica de la sociedad. Los dos tipos más efectivos de dependencia de este género son los que surgen de la vida económica y de la eclesiástica.

Así, estas dos relaciones psíquicas fundamentales constituyen todo el tejido de la organización externa de los hombres. La relación volitiva de dominación y dependencia encuentra sus límites en la esfera de la libertad interior; la relación de comunidad encuentra los suyos en la esfera en la que el individuo se halla solo consigo mismo. Se puede destacar, de un modo expreso, por razones de claridad: el proceso que surge de lo hondo de la libertad humana y en el cual una voluntad se sacrifica parcial o totalmente, pero no se reúne como voluntad con otra voluntad sino que se entrega parcialmente como tal voluntad, es completamente diferente de todas esas relaciones volitivas externas. Este aspecto hace que una acción o una relación se convierta en moral.

### *La organización externa de la sociedad como hecho histórico*

Entendemos por "asociación" una permanente unidad de voluntad entre varias personas que tiene su base en una "conexión de fin". Por muy diversas que sean las formas que han adoptado las asociaciones es propio a todas ellas: su unidad va más allá de la conciencia informe de copertenencia y comunidad, de la interacción más íntima que, dentro del grupo, se suele abandonar a la iniciativa particular; semejante unidad de voluntad reviste una estructura: las voluntades se hallan reunidas en una forma determinada para una cooperación. Entre estos caracteres de toda asociación rige una relación muy sencilla. Esto podría afirmarse por mera tautología, ya que la unidad de voluntad entre diversas personas se funda en una conexión de fin. Pues cualquiera que sea la influencia que el poder tenga en la formación de tales unidades, no representa más que uno de los modos en que puede realizarse

la plasmación de la estructura: el brazo del poder pone en movimiento una voluntad orientada por un fin, y mantiene sujetos a los sometidos, porque ello constituye un medio para un nexo final que habrá de realizarse. Por eso tiene razón Aristóteles cuando, al comienzo de su *Política*, viene a decir: πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν. También históricamente el poder sojuzga para someter a los súbditos a la conexión teleológica de la propia acción. Pero un nexo final permanente provoca en el ordenamiento de los individuos que le están sometidos el bien que necesita, una estructura, y así tenemos que la característica conexión de fin condiciona, a su vez, la conexión estructural: el nexo final opera como ley plasmadora en la formación de la asociación. ¡Admirable hecho este de la relación entre fin, función y estructura, que en el reino de lo orgánico orienta a la investigación tan sólo como un recurso hipotético del conocimiento, pero que en nuestro caso resulta un hecho vivido, demostrable históricamente, experimentable socialmente! Y significa una inversión de papeles introducir el concepto de organismo, tal como se establece con los hechos de la naturaleza orgánica, donde no pasa de ser oscuro e hipotético, como hilo conductor para explicar las relaciones que surgen en la sociedad en virtud de su carácter orgánico y que son claras y pueden ser vividas.

Por eso encontramos que es mucho más natural que la investigación biológica se sirva fácilmente de la analogía con los hechos sociales cuantas veces hable de las organizaciones animales. Sólo que así surge el peligro de que, al socaire de este lenguaje metafórico, se desate a propósito de la vida un nuevo juego filosófico-natural en el campo que nos interesa. Por lo que respecta a las ciencias del estado, la tarea en este aspecto se halla claramente señalada. Como las ciencias de la naturaleza se encuentran con un material sensible, intuíble, y han desarrollado, en consonancia, una terminología palpable, muy penetrante, lo más tentadora para tratar de llenar con ella las legunas de la terminología de las ciencias de la sociedad, es menester fijar en las ciencias del espíritu expresiones claras y propias que sirvan para llenar esas lagunas, estableciendo así un uso puro y consecuente del idioma que proteja a las ciencias del espíritu de la confusión léxica con las ciencias de la naturaleza y que, desde los dominios de la terminología, favorezca también el desarrollo de conceptos fijos y universales en el campo de los hechos espirituales.

No es posible fijar, mediante conceptos, de un modo unívoco y, sin embargo, valedero por igual en todos los órdenes jurídicos, los límites que separan a la asociación de otras formas de cooperación en la sociedad.

Dentro de cada "conexión de fin" la duración distingue a la "asociación" de las relaciones de voluntad pasajeras, especialmente de contrato, pero sólo en la medida en que nada haya en la naturaleza de éste que implique el nacimiento de relaciones permanentes. Esta característica, por otra parte, es

indeterminada y guarda relación con la conexión de fin de que se trate, cuya índole influye en la duración de la unión, así que este aspecto no permite una separación neta de la asociación con respecto a formas más pasajeras de la unión de voluntades. En primer lugar, no toda finalidad acarrea una confluencia. Muchas de nuestras manifestaciones de vida, que van orientadas por un fin, no inciden en la acción finalista de otras personas. Y si ocurre lo contrario, muchas veces se puede alcanzar el fin mediante la coordinación de las actividades sueltas de personas que actúan sucesivamente o a la vez. Así, en la naturaleza misma de la creación artística encontramos que sus figuras surgen del fondo solitario del ánimo y, sin embargo, vienen a ocupar un puesto determinado en el reino de las sombras que pueblan la fantasía de los hombres, para ocupar en él el lugar que les corresponde según una conexión de fin que se cierne por encima del artista. Cuando semejante conexión de fin tiene en cuenta otras personas, suele bastar casi siempre el contrato, en cuanto que procura una unión sobre un negocio determinado o una serie de negocios. Del contrato nos deslizamos a la asociación en una marcha dentro de la cual es imposible perfilar el concepto correspondiente, de suerte que valga por igual para las circunstancias de vida y los órdenes jurídicos de las etapas culturales más diversas. Porque el límite entre un contrato que se refiere a un negocio o a una serie de negocios y la fundación de una asociación lo suele establecer el derecho y, por lo mismo, sólo en términos jurídicos podrá ser expresado de modo unívoco; y como los órdenes jurídicos son diferentes, tenemos que, por ejemplo, una "construcción" que fijara ese límite teniendo en cuenta la oposición romana entre *societas* y *universitas* sería inútil a los efectos de establecer el punto en el que, en el derecho germánico, aparece cualquier forma de asociación.

Y así como no se puede fijar el límite, tampoco es posible establecer en términos conceptuales la división de las asociaciones de modo que sirva para todos los órdenes jurídicos.

El concepto con el cual se fijan estos límites pertenece necesariamente, en su calidad de concepto jurídico, a un orden jurídico determinado. Por eso sólo cabe comparar la función que semejante concepto ejerce en un determinado orden jurídico con la que desempeña en otro orden el concepto correspondiente. Así podemos comparar la función que corresponde a los conceptos de *municipium, collegium, societas publicanorum* en el derecho romano con la función que en el derecho germánico desempeñan conceptos como *Gemeinde, Gilde, Erwerwsgenossenschaft.* Pero hechos tales como la familia y el estado, no se pueden someter, como nos lo va a mostrar la fundación gnoseológica, a una efectiva construcción conceptual. Todo método que lo intenta compone un mecanismo. De continuo se renueva en otras formas el error fundamental del derecho natural que, partiendo de la idea justa de que el derecho es algo que se funda en algo constitutivo de la natu-

raleza humana y que, por lo tanto, no representa un sistema surgido de la discreción del estado, se pone a construir, a su vez, el estado partiendo del derecho, lo que representa un desconocimiento fatal del otro aspecto de la realidad, a saber, la poderosa espontaneidad de la vida de asociación entre los hombres. El método de una construcción compositiva sintética es muy fecundo al objeto de derivar las relaciones jurídicas dentro de un sistema de derecho determinado en sus elementos, pero no pasa de ahí. Esta gran realidad histórica sólo puede ser comprendida como tal realidad histórica en su contexto histórico, y su ley fundamental reza: la vida de asociación de los hombres no se ha constituído por la vía de agrupación o composición, sino que se ha diferenciado y desplegado a partir de la unidad de la asociación familiar. Nuestro conocimiento no puede hacer otra cosa sino marchar retrospectivamente, a partir de la articulación de esta vida de asociación, tal como la encontramos en la organización social exterior y en aquellas de sus etapas accesibles más cercanas en lo posible a las situaciones primitivas, para interpretar así los restos que pueden arrojar una luz en el gran proceso histórico según el cual se ha venido diferenciando la organización exterior de la sociedad a partir de la vital y poderosa unidad de la asociación familiar, sometiendo luego la vida de asociación y el desarrollo de las asociaciones en las diferentes familias de pueblos y en las diversas naciones a las exigencias del método comparado. La significación extraordinaria que, a los efectos de una investigación comparada, corresponde al desarrollo de este fenómeno dentro de los pueblos germánicos, se debe a que en él una etapa relativamente muy primitiva del desarrollo de las asociaciones y que estaba destinada a un despliegue extraordinariamente rico de existencia corporativa nos arroja una luz histórica suficiente.[17] En el campo de la organización exterior de los hombres se deja sentir también claramente la acción de la amplísima y fundamental ley de la vida histórica según la cual, como lo veremos más tarde, la totalidad misma de la interna vida de los fines sólo gradualmente se va diferenciando en los diversos sistemas culturales y estos sistemas sólo poco a poco llegan a su plena autonomía y desarrollo propio.

La familia representa el seno fecundo de todo orden humano, de toda vida de asociación: comunidad sacrificial, unidad económica, asociación protectora basada en los poderosos lazos naturales del amor y de la piedad, mantiene en unidad, todavía no diferenciada, lo que ha de ser su función permanente y lo que ha de constituir el derecho, el estado, la asociación religiosa. Sin embargo, también esta forma de unidad volitiva entre los individuos, la más concentrada que el mundo conoce, es sólo relativa; los individuos que la componen no quedan absorbidos totalmente por ella; el individuo se guarda para sí en su último fondo. La concepción que sumerge la

[17] Véase la exposición de Gierke en el primer volumen de su obra acerca del derecho corporativo alemán (Berlín, 1868).

libertad y la acción humanas en la vida natural de los organismos y considera a la familia como una "célula social"[18] hace que ya en el dintel de la ciencia de la sociedad se elimine de la asociación familiar al individuo en su "ser libre para sí", y quien comience con la vida celular de la familia tendrá que desembocar en la estructuración socialista de la sociedad.

Cuando las familias constituyen el orden de las estirpes y éstas entran a formar parte de asociaciones de estructura diferente, como la que supone el asentamiento, o son abarcadas por una asociación más amplia, es menester, en razón de la función fundamental del estado, poder que tiene como carácter específico la soberanía, que ésta encuentre su asiento en la asociación más amplia; así se diferencian la asociación familiar y la estatal. Cuando los germanos irrumpen en la historia hace tiempo que se ha verificado esta separación; la asociación doméstica se halla ya configurada, sólo restos encontramos de la época en que el clan acaso agrupó las familias en una asociación independiente, y también encontramos comunes populares como entidades políticas independientes. Las etapas, no observadas por nadie, que han podido sucederse hasta que nos llegan las descripciones de César o de Tácito, aquello que transcurrió en las selvas nórdicas, sólo parcialmente nos es accesible por las noticias que nos proporcionan los viajeros acerca de la vida de asociación de los pueblos primitivos. Pero mientras que los restos de la más vieja vida de asociación entre los germanos nos vienen a indicar que el poder patriarcal *(mundium)* que regía en la asociación doméstica no fué elemento constitutivo de la estirpe, encontramos por otra parte en muchas otras tribus una constitución a base de cabecillas que va emergiendo del orden doméstico patriarcal. Tenemos, pues, que el proceso de diferenciación que produce la organización social exterior entre las diversas naciones y familias de naciones es distinto ya en sus comienzos. Este hecho fija límites infranqueables a un método comparado que quisiera servirse de la situación actual de los pueblos primitivos para ilustrar el estado primitivo de las actuales naciones europeas.

Pero esta organización externa de la sociedad en familias, estirpes, asociaciones locales, asociaciones políticas, iglesias y otras asociaciones religiosas, con las modificaciones más diversas, con una espontaneidad e imprevisibilidad naturales, con una flexibilidad y adaptabilidad que alberga una riqueza incierta y cambiante de los fines de cada una, riqueza que supone el abandono de unos fines y la acogida de otros, y hasta el olvido y la restauración del mismo fin y que lleva, subsidiariamente, la tendencia a satisfacer toda necesidad comunal. Así tenemos en la vida de asociación de los hombres una diferencia general destacable entre estas asociaciones y aquellas otras que han surgido mediante un determinado acto de unión consciente de las volun-

[18] SCHÄFFLE, *Bau und Leben des organischen Körpers*, I, 213 *ss.*

tades, que se han constituído para conseguir un determinado fin y que, por lo tanto, pertenecen a una etapa ulterior en la vida de los pueblos.

Si abarcamos en su conjunto la organización externa que de esta suerte han constituído los hombres, su riqueza de formas resulta inabordable. En todas estas formas se da la relación entre fin, función y estructura, que constituye su ley generadora y ofrece, por lo tanto, el punto de partida para el método comparado. Y en cualquier fase de la historia encuentra el estudio de la asociación casi todos los grados en la amplitud de fines que sirven de base a las asociaciones, desde la comunidad vital de la familia hasta los seguros mutuos contra el granizo; encuentra también casi todas las formas de estructura, desde los estados despóticos en el corazón del África hasta la moderna sociedad anónima en la que cada partícipe afirma plenamente su personalidad y dedica al fin común, sólo contractualmente, una parte bien delimitada de su patrimonio.

### *Objeto de la exposición teórica de la organización externa de la sociedad*

La explicación que antecede ha determinado los hechos psíquicos fundamentales que, en forma uniforme y entrelazada, se hallan en la base de todo tejido de la organización exterior de la sociedad. Ha circunscrito la vida de asociación montada sobre esa base desde el punto de vista de la visión histórica, rechazando la delimitación y clasificación conceptual de la misma. Partiendo de aquí podremos por lo menos presentar el problema que para la teoría implica este todo histórico. Dos cuestiones son especialmente importantes en lo que respecta al lugar y a la organización que corresponderá a cada una de las ciencias en que se divida esta teoría que estudia la organización exterior de la sociedad. La primera se refiere a la relación de la organización externa, especialmente del estado, con el derecho; la segunda, a la relación del estado con la sociedad. Como vamos a ocuparnos primeramente de la relación del derecho con la organización externa de la sociedad, será menester enlazar los resultados de nuestras explicaciones acerca del derecho[19] con el concepto, acabado de desarrollar, acerca de la organización externa de la sociedad.

Ya hemos visto[20] que no todo fin provoca una asociación; muchas de nuestras manifestaciones de vida no inciden en otras personas al punto de formar una conexión de fin; cuando se presenta semejante conexión, se puede realizar por la mera coordinación de actividades sueltas, sin la protección de una asociación; pero existen fines que, o se logran mejor con una asociación o sólo se pueden lograr mediante ella. De aquí resulta la relación que existe entre la actividad vital de los individuos, los sistemas de cultura

[19] Pp. 67 *ss.*

[20] P. 88.

y la organización exterior de la sociedad. Algunas de las manifestaciones de vida no establecen ninguna conexión duradera entre las unidades psicofísicas de vida; otras, tienen como consecuencia esta conexión de fin y se exhiben, por lo tanto, en un sistema y, por otro lado, la tarea que se desempeña se realiza en unos casos por la mera coordinación de las personas dentro de la conexión de fin, mientras que en otros se verifica por la unidad de voluntad que es la asociación.

En las raíces de la existencia humana y de la contextura social los sistemas y la organización exterior se hallan entretejidos de tal suerte que sólo el modo diverso de estudiarlos puede separarlos. Los intereses más vitales de los hombres consisten en el sometimiento a su voluntad de los medios o bienes que sirven a la satisfacción de sus necesidades y en su modificación a tenor de estas necesidades, pero, por otra parte, también en el aseguramiento de sus personas y de la propiedad que así nace. Aquí tenemos la relación entre el derecho y el estado. El cuerpo del hombre puede resistir largamente a la inclemencia de la naturaleza, pero su vida y aquello que para vivir necesita se hallan constantemente amenazados por sus iguales. Por eso representa una abstracción esa consideración del tejido de ciertos factores psíquicos de múltiples personas en un sistema por virtud de una conexión de fin. El poder sin ley de las pasiones no permite a los hombres acoplarse con clara autolimitación en el orden de una semejante conexión de fin. Una mano poderosa mantiene a cada uno dentro de sus límites: la asociación que realiza esta tarea, que somete a todo poder existente en el ámbito a donde se extiende su fuerte brazo, que se halla, por lo tanto, adornada con el atributo de soberanía, es el estado, ya se asiente en la unidad familiar, en el clan o en el común, ya sea que sus funciones se hayan diferenciado de estas asociaciones. El estado no cumple, mediante la unidad de voluntad que él es, una tarea que de otro modo se realizaría un poquito peor por la coordinación de actividades sueltas: constituye, por el contrario, la condición de cualquier coordinación de este tipo. Esta función de protección adopta hacia el exterior el aspecto de defensa de los súbditos; hacia el interior se manifiesta en el establecimiento y en la conservación coactiva de las reglas de derecho.

Por lo tanto, el derecho representa una función de la organización externa de la sociedad. Tiene su sede en la voluntad total dentro de esta organización. Mide las esferas de poder de los individuos, en relación con la tarea que les corresponde dentro de esta organización externa, con arreglo al lugar que ocupan. Representa la condición de todo actuar consecuente de los individuos dentro de los sistemas culturales.[21]

Sin embargo, el derecho ofrece otro aspecto por el que es afín a los sistemas culturales.[22] Representa una "conexión de fin". Una conexión tal la

[21] Pp. 69 *ss.*

[22] Pp. 69 *ss.*

va produciendo cada voluntad, por lo tanto, también la estatal, en cada una de sus manifestaciones, ya construya caminos, organice ejércitos o cree derecho. También esta voluntad estatal tiene que apoyarse en cada una de sus manifestaciones no sólo en el derecho sino en la cooperación de los que le están sometidos. Pero el nexo final que implica el derecho muestra propiedades especiales que derivan de la relación de la conciencia jurídica con el orden jurídico.

El estado no crea mediante su nuda voluntad esta conexión, ni en abstracto, tal como se repite uniformemente en todos los órdenes jurídicos, ni tampoco en la conexión concreta que supone un orden jurídico determinado. En este sentido, el derecho no se hace, sino que se "encuentra". Por muy paradójico que suene, ésta es la idea profunda del derecho natural. La viejísima creencia según la cual el orden jurídico de cada estado procedía de los dioses, se transforma con la marcha del pensamiento griego en el principio de que una ley cósmica divina representa el fundamento generador de todo orden político y jurídico.[23] He aquí la forma más antigua que ofrece el supuesto de un derecho natural en Europa. Además lo consideraba como el fundamento de toda legislación positiva particular. Entre las ruinas del viejo derecho natural griego aparecen como los primeros teóricos que enfrentaron la ley de la naturaleza a las leyes positivas de cada estado e independizaron así el derecho natural, Arquelao e Hipias; la significación histórica de este último se debe al hecho de que, ayudado sin duda por sus estudios arqueológicos, caracterizó como derecho natural las leyes no escritas que se encuentran de modo uniforme entre los pueblos más diferentes, separados por su idioma y que, por lo tanto, no han podido pasar de unos a otros por recepción, enfrentándolas al derecho positivo y negando a éste la obligatoriedad.[24] Un monumento importante de esta etapa del derecho natural lo constituyen las tragedias de Sófocles, quien, sin duda, recoge este antagonismo entre leyes no escritas y legislación positiva de los debates

[23] Esta etapa del pensamiento griego acerca del derecho y el estado se conserva todavía en el fragmento de Heráclito: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται (Estobeo, *Flor.*, III, 84), lo mismo en los pasajes afines de Esquilo y Píndaro. El pasaje del último κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεύς (fr. XI, 48) es especialmente importante para el desarrollo del concepto. Un pasaje de Demóstenes en el cual el νόμος es concebido en primer lugar como un εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, en segundo lugar como πόλεως συνθήκη κοινή y se explica en su enlace, ha llegado a las *Pandectas* a través de Marciano (I, 2 *Dig. de leg.*, 1, 3).

[24] La influencia de sus estudios arqueológicos sobre semejante copilación comparada la encuentro en CLEMENTE, *Strom*, VI, 624. La relación sobre la conversación entre Hipias y Sócrates (JENOFONTE, *Memorables*, IV) es, sin duda, auténtica, pero deformada y confusa, ya que la opinión de Hipias se hallaba ya preformada al comienzo de la conversación, como nos lo demuestra la introducción, así que la marcha del diálogo tenemos que figurármosla de otra manera.

de aquella época, pero le presta una expresión clásica. De este modo, el derecho natural establece la idea de una "conexión de fin" dentro del derecho en virtud de la cual éste constituye un sistema —ya se conciba como una conexión divina o natural— y se distingue de él, por consiguiente, lo que le ha añadido la voluntad de la asociación. Por eso también los iusnaturalistas medievales oponen al sistema natural el derecho positivo que emana del poder de la asociación.[25]

Sobre la realidad que trató de expresar de este modo el derecho natural descansa uno de los aspectos de la relación entre ciencias del derecho y ciencias del estado: la autonomía relativa de las primeras. El derecho constituye un fin propio. La conciencia del derecho coopera con la voluntad total organizada en el proceso del nacimiento y del mantenimiento del orden jurídico. Porque es un contenido volitivo cuyo poder llega hasta las profundidades de la personalidad y de la vivencia religiosa.

La concepción del derecho natural resultó fallida porque separó esta conexión de fin que ofrece el derecho de sus relaciones, especialmente de las que mantiene con la vida económica y con la organización externa de la sociedad, colocándola en una región situada por encima del desarrollo histórico. De esta suerte las abstracciones ocuparon el lugar de las realidades y se sustrajo a la explicación la mayor parte de las formaciones del orden jurídico.

El núcleo de estas teorías abstractas puede sufrir una elaboración científica sólo mediante el método que es común a todas las ciencias de la sociedad, a saber, enlace del análisis histórico con el psicológico. En este punto podemos sacar una nueva conclusión en esa concatenación de ideas que nos lleva a la relación de las ciencias particulares del espíritu con su fundamento. Este problema, que se planteó el derecho natural, se puede resolver únicamente dentro de la conexión de las ciencias positivas del derecho. Éstas, a su vez, pueden cobrar una clara conciencia de la relación que guardan con la realidad las abstracciones en cuya virtud conocen, sólo merced a una ciencia gnoseológica fundamentadora que establezca la relación de los conceptos y principios de que se sirven aquéllas con los conceptos y principios psicológicos y psicofísicos. De aquí se sigue que no existe propiamente una filosofía especial del derecho, y que su tarea incumbe, más bien, a la conexión filosóficamente fundada de las ciencias positivas del espíritu. Esto no excluye, ya que la división del trabajo y la disciplina escolar parecen aconsejarlo, que el problema de la ciencia general del derecho se resuelva

[25] Para evitar malas interpretaciones tengo que observar: de estas teorías del derecho natural hay que separar por completo aquellas otras en que se ha desarrollado la escuela negativa de los teóricos del poder y de los intereses, cuyo representante principal en la antigüedad fué Trasímaco y de la que nos ofrece una exposición sistemática Platón.

también en la forma del derecho natural, pero sí determina el contexto metódico en que ha de encontrarse la solución de semejante problema.

¿Y cómo es posible que esta ciencia general del derecho lo estudie en otra forma que no sea en su conexión viva con la voluntad total dentro de la organización de la sociedad? El alcance de hechos tales como las convicciones jurídicas y los movimientos psíquicos elementales unidos a ellas, el derecho consuetudinario y el derecho de gentes, no pasa de la mera demostración de la existencia de un aspecto integrante de la naturaleza humana en que se funda el carácter del derecho como fin propio. Esta demostración se completará de modo importante con la explicación histórica de las relaciones de los conceptos y de las instituciones jurídicas con las ideas religiosas que podamos captar en los comienzos accesibles de nuestra cultura. Pero —y éste es otro aspecto de la relación entre derecho y estado— ningún argumento puede alcanzar a demostrar la existencia de un derecho efectivo que sea independiente de la organización externa de la sociedad. El orden jurídico es el orden de los fines de la sociedad mantenido mediante la coacción por la organización externa de la misma. Y, ciertamente, la coacción del estado (entendido el concepto en el sentido general que hemos desarrollado ha poco) constituye el respaldo decisivo del orden jurídico; pero hemos visto también que por toda la sociedad organizada se extiende el fenómeno de la vinculación exterior de la voluntad, y así se explica que en ella se encuentren junto al estado otras voluntades totales que asimismo forman y mantienen el derecho. Todo concepto jurídico alberga, por lo tanto, el "momento" de organización exterior de la sociedad. Por otra parte, toda asociación debe ser "construída" mediante conceptos jurídicos. Esto es tan verdad como lo es que la vida de asociación de los hombres no ha surgido de la necesidad del orden jurídico y que la voluntad estatal tampoco ha sido la primera en crear la conciencia jurídica con sus ordenamientos jurídicos.

Así se nos hace patente otro aspecto de las relaciones entre las ciencias del derecho y las del estado: cada concepto de las primeras sólo puede ser desarrollado por medio de los conceptos de las segundas, y recíprocamente.

La investigación de los dos aspectos del derecho dentro de la ciencia jurídica general nos conduce a un problema todavía más amplio que excede los límites del derecho. La "conexión de fin" que implica el derecho se ha desarrollado en virtud de las diversas voluntades totales, en el trabajo de cada uno de los diversos pueblos, por lo tanto, históricamente. Una fundasión de las ciencias del espíritu que desarrolle el punto de vista de la experiencia, de la empirica, sin prejuicios, aun frente al empirismo, puede superar la oposición entre el siglo XVIII, que disolvía la realidad histórico-social en un complejo de sistemas naturales, sometidos a las influencias del pragmatismo histórico, y la escuela histórica del siglo XIX, que se opuso a esta abs-

tracción pero que, a pesar de su elevado punto de vista, no alcanzó un conocimiento de la realidad histórico-social por carecer de una filosofía verdaderamente empírica con conceptos y proposiciones claras y de este modo aplicable. A partir de semejante fundación podemos acercarnos a una solución de los problemas que se presentan con el derecho: cuestiones, unas, que han nacido con la humanidad misma, que ya en el siglo v antes de Cristo entretuvieron a los espíritus y que todavía en la actualidad dividen a la jurisprudencia en campos diversos; cuestiones, otras, que en la actualidad se ciernen sobre el espíritu del siglo XVIII y el del siglo XIX.

Más allá de estas raíces de la existencia humana y de la convivencia social, los sistemas y las asociaciones divergen más claramente. La religión, como un sistema de la fe, se puede separar en tal grado de las asociaciones en que se alberga que un destacado teólogo de la última generación podía poner en duda la conveniencia de las asociaciones eclesiásticas para la vida cristiana de hoy. Pero es en la ciencia y en el arte donde la coordinación de las actividades particulares independientes alcanza tal grado de desarrollo que ante ella pierde mucho de su importancia la actividad de las asociaciones constituídas para el cumplimiento de los fines artísticos y científicos; por eso las ciencias que tienen por objeto estos sistemas, la estética y la teoría de la ciencia, desarrollan su materia sin pensar jamás en tales asociaciones.

De esta suerte, un arte de abstracción, inconsciente de sí mismo, ha ido separando con claridad creciente estas dos clases de ciencias. Y esto lo hizo a pesar de que la educación de los individuos, su intervención en las asociaciones, hacía que enlazaran el estudio del sistema con el de la asociación.

De lo que venimos diciendo acerca de la relación de la asociación con el sistema resulta, por último, una consecuencia metódicamente importante en lo que se refiere a la naturaleza de las ciencias que tienen por objeto la organización exterior de los hombres.

Las ciencias que se ocupan de la organización externa de la sociedad, no menos que las que se ocupan de los sistemas culturales, no tienen por objeto supo la realidad concreta misma. Toda teoría comprende sólo contenidos parciales de la compleja realidad. Las teorías acerca de la vida histórico-social hacen recortes en la masa terriblemente complicada de los hechos que les interesan para poder penetrar en ella. Por eso la ciencia destaca de la realidad de la vida la asociación como objeto suyo. Un grupo de individuos que forman una asociación no son absorbidos totalmente por ésta. En la vida moderna un hombre es miembro por lo general de varias asociaciones, las cuales no están sencillamente subordinadas unas a otras. Pero tampoco en el caso en que el hombre perteneciera a una sola asociación su ser entero quedaría absorbido por la misma. Piénsese en la asociación familiar primitiva: aquí tenemos el cuerpo social elemental, la forma más concentrada de uni-

dad volitiva que se puede pensar. Y, sin embargo, también en ella la unión de voluntades es sólo relativa; los individuos que la componen no son absorbidos por completo por esa unidad. Lo que la intuición delimita espacialmente de modo indeliberado como país, pueblo y estado, y lo presenta así como una realidad plena bajo el nombre de Alemania o de Francia, no es el estado, no es el objeto de las ciencias del estado. Por muy profundamente que el fuerte brazo del estado penetre en la unidad de vida que es el individuo, absorbiéndolo para sí, el estado une y somete a los individuos sólo parcialmente, sólo relativamente, y algo queda en ellos depositado en manos de Dios. Por muchas circunstancias que las ciencias del estado impliquen en esta unidad de voluntades, se las tienen que haber directamente con un hecho parcial nada más, que sólo en abstracción es representable, y de la realidad que constituyen los hombres que viven en un territorio abandona un residuo de no poca importancia. El poder mismo del estado abarca tan sólo un determinado "cuanto", sometido a los fines del estado, de la total fuerza nacional; claro que este "cuanto" debe ser mayor que el de cualquier otra fuerza en el mismo territorio, pero la supremacía de poder que le es necesaria la recibe únicamente gracias a su organización y a la cooperación de motivos psicológicos.[26]

Dentro de la organización exterior, se ha diferenciado la sociedad del estado (entendida la palabra sociedad en sentido restringido).

El estudio de la organización externa de la sociedad encuentra su centro, desde sus comienzos, en la ciencia política. En el ocaso de la *polis* griega aparecen los dos grandes teóricos del estado que han establecido el fundamento de esta ciencia. Todavía subsistían las *files* y las *fratrías*, por un lado, los *demos*, por otro, como residuos de la vieja organizacióa por estirpes y comunes; poseían personalidad jurídica y patrimonio, y junto a ellas encontramos también corporaciones libres. Pero parece que en el derecho positivo de Atenas[27] no existía ninguna diferencia entre el establecimiento de una corporación y el acuerdo para una empresa comercial común. Bajo el concepto general de κοινωνία se abarcó toda la vida de asociación y no

[26] Esta concepción que parte de la abstracción llevada a cabo en el concepto del estado se encuentra de acuerdo con la determinación conceptual sacada por Mohl de su empirismo más moderado, tan propio de él: "El estado es un organismo unitario permanente de aquellas organizaciones que, dirigidas por una voluntad total, así como conservadas y conducidas por una fuerza total, tienen por misión fomentar los fines lícitos de la vida de un pueblo determinado y espacialmente circunscrito, y desde el individuo hasta la sociedad, en la medida en que esos fines no pueden ser satisfechos por las propias fuerzas de los individuos y constituyen el objeto de una necesidad común." De esta definición se sigue que a la ciencia del estado le incumbe la consideración de este contenido parcial de la realidad que constituye su objeto, pero siempre en relación con esa realidad.

[27] Véase la ley atribuída a Solón, en *Corp. jur.*, I, 4, *Dig. de coll.*, 47, 22.

se desarrolló una distinción, como la romana, entre *universitas* y *societas*. Por eso Aristóteles no hace sino formular el resultado del desarrollo griego en este aspecto cuando parte en su *Política* del concepto de *koinonía*, desarrolla la relación genética que lleva desde la asociación familiar a la asociación de aldea (κώμη), de ésta a la ciudad-estado (πόλις), descuida en la teoría política la asociación de aldea, como etapa de mero interés histórico, y no reconoce lugar alguno en su estado a las corporaciones libres. Es que en la vida griega había sucumbido toda vida de asociación bajo el orden soberano de la ciudad-estado. Se desarrollaron luego otras partes de una teoría de la organización externa de la sociedad en la ciencia del derecho, en la ciencia eclesiástica: en días luminosos de la historia vemos surgir la asociación más grande que Europa ha producido, la iglesia católica, y que expresará en fórmulas teóricas su propia naturaleza, y creará por sí misma su peculiar orden jurídico.

La sociedad europea mostró después de la Revolución francesa un fenómeno completamente nuevo cuando desaparecieron en su mayor parte aquellos aparatos obstaculizadores, procedentes de su anterior organización externa, que se interponían entre las fuertes pasiones de las clases laboriosas y el poder estatal que mantenía el orden de la propiedad y el derecho, y cuando el rápido crecimiento de la industria y de las comunicaciones llevó a enfrentarse con el poder del estado a una masa creciente de trabajadores, unida por comunidad de intereses por encima de las fronteras, y cada vez más consciente de sus intereses por el progreso de la ilustración. De la toma en consideración de este nuevo hecho surge el intento de una nueva teoría, la ciencia de la sociedad. En Francia la palabra sociología significaba la realización del gigantesco sueño de derivar del enlace de todas las verdades alcanzadas por la ciencia el conocimiento de la verdadera naturaleza de la sociedad, de trazar sobre la base de este conocimiento una nueva organización externa de la misma que correspondiera a los nuevos hechos decisivos de la ciencia y de la industria, y de dirigirla también mediante ese conocimiento. Con este sentido ha desarrollado el conde de Saint-Simon el concepto de sociología durante las poderosas crisis que se agitan en el viraje del siglo. Su discípulo Comte ha dedicado el empeñoso esfuerzo de toda una vida a la construcción sistemática de esta ciencia.

Bajo la influencia de estos trabajos y de la situación idéntica de la sociedad surgió en Alemania el concepto y el intento de una teoría de la sociedad.[28] Con un sentido científico positivo, sano, no trató de substituir

[28] Con respecto a la revisión fundamental de la bibliografía en la obra de Mohl, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, I, pp. 67 *ss.*, tengo que observar que el primer esbozo (y el más fecundo) va más allá de 1850, y se encuentra en Stein, *Sozialismus Frankreichs*, 2ª ed., 1848, pp. 14 *ss.* (lo que no ha sido indicado por Mohl, p. 101).

las ciencias del estado por un complejo de dimensiones enormes: trató de completarlas. La insuficiencia del concepto abstracto del estado se fué haciendo cada vez más consciente, desde la primera advertencia de Schlözer, a través de la escuela histórica, que supo ver con una profundidad nueva el hecho que significa el "pueblo". Hegel, Herbart, Krause influyeron en el mismo sentido. No se puede negar que al avanzar la vida singular de los individuos al poder del estado tropezamos con un ancho campo de hechos que contienen relaciones permanentes de estos individuos entre sí y con el mundo de los bienes. Los individuos no se enfrentan al poder estatal como átomos aislados sino como una conexión. Habrá que reconocer, además, en el sentido de nuestras explicaciones, que sobre la base de la articulación natural de las familias y del asentamiento, surge, en la trabazón de las actividades de la vida cultural con respecto a los bienes, una organización que, desde un principio, sustenta y hace posible al poder estatal. Las expresiones "pueblo" y "sociedad" guardan una relación patente con este hecho.

La cuestión acerca de la legitimidad de una ciencia especial de la sociedad no concierne tanto a la existencia de ese hecho cuanto a si es adecuado para hacerlo objeto de una ciencia especial. Esa cuestión viene a ser lo mismo que preguntar si no importa qué contenido parcial de la realidad es adecuado para desarrollar, a partir de él, proposiciones demostrables y fecundas, o preguntar si el cuchillo que tengo delante tiene bastante filo. Para saberlo es menester cortar. Se constituye una nueva ciencia mediante el descubrimiento de verdades importantes y no apoderándose de un territorio mostrenco en el ancho mundo de los hechos. Esto debe provocar reservas con respecto al boceto de Roberto von Mohl. Parte del hecho de que entre el individuo, la familia, la tribu y el común,[29] por una parte, y el estado, por otra, se dan relaciones uniformes y, en consecuencia, existen formaciones de los diversos elementos de la población: estas formaciones son la comunidad por descender de familias distinguidas, la comunidad por la significación personal, la debida a relaciones de posesión y de oficio y la que se debe a la religión. Si sobre la base de esta demarcación de un hecho se hace necesaria una "teoría general de la sociedad", es decir, la fundamentación del concepto y de las leyes generales[30] de la sociedad, es cosa que se podría demostrar únicamente cuando se encontraran esas leyes. Cualquier otro tipo de explicación no augura resultado alguno. En muchos años de trabajo Lorenzo von Stein ha tratado de engarzar semejante trama de verdades; lo que persigue es una teoría realmente explicativa que se colocaría entre la

[29] Así, después que, basándose en las objeciones de TREITSCHKE (*Gesellschaftswissenschaft*, 1859), ha separado las comunidades de su teoría de la sociedad. Véase para esto *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2ª ed., 1872, pp. 51 *ss.*

[30] MOHL, *Staatswissenschaften*, p. 51.

teoría de los bienes[31] en su última versión, el conocimiento de la actividad económica, la obra de la conciencia de Dios y la obra del saber,[32] por un lado, y la ciencia del estado, por otro. Si trasladamos esto al contexto desarrollado por nosotros, esta ciencia representaría el eslabón entre las ciencias que se ocupan de los sistemas culturales y la ciencia del estado. La sociedad significa para él, por lo tanto, un aspecto permanente y general en todas las situaciones de la comunidad humana, un elemento esencial y poderosísimo de toda la historia universal.[33] Cuando más tarde sometamos a un examen lógico esta profunda teoría se podrá decidir la cuestión de si las verdades desarrolladas por von Stein justifican una teoría especial de la sociedad.

También en este punto se nos presenta la necesidad de una cimentación gnoseológica y lógica que explique la relación de los conceptos abstraídos con la realidad histórico-social de la que son contenidos parciales. Pues entre los teóricos del estado se da la propensión a considerar la sociedad como una realidad que existe por sí. Así, Mohl pretende entender la sociedad como una "vida real, como un organismo que se halla fuera del estado",[34] como si cualquiera de sus círculos de vida pudiera tener la perduración que, según él, constituye una de sus características, si se mantuviera fuera del poder estatal que todo lo sostiene, en un haz, si se mantuviera fuera del orden jurídico creado por el estado. Stein construye órdenes y asociaciones sociales y luego hace que se cierna sobre ellos, en el estado, la unidad de la absoluta autodeterminación que se eleva a la forma suprema de personalidad general. Vemos en él que la sociedad y el estado se enfrentan como dos poderes, pero el empírico no percibe más que la diferencia entre el poder estatal de una determinada época y las fuerzas libres que se encuentran en su esfera de dominio, pero no vinculadas por él sino en un sistema propio de relaciones. En un estudio teórico acerca de la relación de fuerzas en la vida política se puede considerar lo mismo la relación de fuerzas entre unidades estatales que entre el poder del estado y las fuerzas libres. Pero la sociedad entendida en este sentido abarca también los restos de órdenes estatales más antiguos y no se compone, como es el caso con la sociedad de Stein, de relaciones de procedencia determinada.

31 STEIN, *Sozialismus*, 1848, p. 24.
32 STEIN, *Volkswirtschaftslehre*, 2ª ed., Viena, 1878, p. 465.
33 STEIN, *Gesellschaftslehre*, sec. I, p. 269.
34 MOHL, *Lit. d. Statswss.*, I, 1855, p. 82.

## XIV

## *LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA SOCIOLOGÍA NO SON VERDADERAS CIENCIAS*

Nos HALLAMOS en los confines de las ciencias particulares desarrolladas hasta ahora en torno a la realidad histórico-social. Son las que han investigado la estructura y funciones de los hechos permanentes más importantes del mundo de las interacciones de los individuos, dentro del todo de la naturaleza. Es menester una práctica constante para poderse figurar los diversos plexos de interacciones —que se imbrican unos en otros, que se interfieren, que se entrecruzan en los individuos que son sus soportes— como contenidos parciales de la realidad y no como abstracciones. En cada uno de nosotros hay distintas personas, el miembro de la familia, el ciudadano, el profesional; nos encontramos dentro de una trama de obligaciones morales, dentro de un orden jurídico, dentro de un "nexo final" de la vida que busca su satisfacción: sólo en la reflexión sobre nosotros mismos, en la autognosis, encontramos la unidad de vida y la continuidad que sostiene todas esas relaciones. Y también la sociedad humana verifica su vida en la producción y conformación, en la particularización y tramado de esos hechos permanentes, sin que ella o alguno de los individuos por donde cruzan posea una conciencia del nexo de los mismos. Un proceso de diferenciación enorme tenemos cuando el derecho romano destaca la esfera del derecho privado y otro cuando la iglesia medieval asegura la plena independencia de la esfera religiosa. Desde las instituciones al servicio del señorío de los hombres sobre la naturaleza hasta las formaciones más altas de la religión y de arte, el espíritu trabaja constantemente en la separación y configuración de esos sistemas, en el desarrollo de la organización externa de la sociedad. Un cuadro no menos sublime que el que puede trazar el investigador de la naturaleza acerca del origen y estructura del cosmos; mientras los individuos aparecen y desaparecen, cada uno de ellos es, sin embargo, conservador y conformador de este enorme edificio de la realidad histórico-social.

Si la ciencia particular separa estos estados permanentes del juego incesante, vertiginoso de los cambios que llena la realidad histórico-social, no hay que olvidar, sin embargo, que esos estados encuentran su origen y alimento en el suelo común de esa realidad; su vida transcurre en las relaciones con el todo del cual han sido abstraídos, con los individuos que son sus soportes y formadores, con las otras formaciones permanentes que abarca la sociedad. Se nos presenta el problema de la relación entre las aportaciones de esos sistemas dentro de la mansión común de la realidad social. Quisiéramos conocer esa realidad como un todo vivo. Y, así, nos vemos empuja-

dos incesantemente al problema más general y último de las ciencias del espíritu: ¿existe un conocimiento de este todo de la realidad histórico-social?

La elaboración científica de los hechos que lleva a cabo cualquier ciencia particular conduce al investigador a varios "nexos efectivos"* cuyos cabos no puede descubrir ni enlazar. Aclararé esto con el ejemplo del estudio de las obras poéticas. El mundo múltiple de la poesía, en la sucesión de sus manifestaciones, sólo puede ser entendido de modo cabal partiendo de la amplia realidad del contexto cultural. La fábula, el motivo, los caracteres de una gran creación poética, se hallan condicionados por el ideal de vida, la concepción del mundo y la realidad social de la época en que ha surgido y, hacia atrás, por la transmisión y desarrollo histórico-universal del material, los motivos y los caracteres poéticos. Por otra parte, el análisis de una obra poética y de sus efectos nos conduce a las leyes generales que se hallan en la base del sistema cultural que representa el arte. Porque los conceptos más importantes con los que se conoce una obra poética, las leyes que la plasman, se hallan basados en la fantasía del poeta y en su actitud respecto al mundo de las experiencias, y sólo se pueden obtener mediante su análisis. Ahora bien, la fantasía, que se nos presenta de primeras como un prodigio, como un fenómeno muy diferente de la vida cotidiana de los hombres, resulta, ante el análisis, la organización más poderosa de algunos hombres debida a la fuerza excepcional de determinados procesos. De este modo, la vida espiritual se organiza en estas naturalezas poderosas, a tenor de sus leyes generales, en un todo de forma y rendimiento que se aparta mucho de la condición del hombre medio y que, sin embargo, se funda en las mismas leyes. Somos reconducidos, por lo tanto, a la antropología. El hecho correlativo de la fantasía lo constituye la sensibilidad estética. Se comportan entre sí como el juicio moral y los motivos de la acción. También este hecho, que explica los efectos de la poesía, los de la técnica basada en la toma en consideración de dichos efectos, que explica la transmisión de estados de ánimo estéticos a una época, es consecuencia de las leyes generales de la

* *Zweckzusammenhang* —conexión de fin— y *Wirkunszusammenhang* —conexión de efectividad— representan dos conceptos capitales en Dilthey. Las denominaciones kantianas *nexus finalis* y *nexus effectivus* (*Crítica del juicio*, § 65) responden a una concepción diferente: la del nexo constituído por las causas finales y la del nexo o plexo constituído por las causas eficientes. En Dilthey *Zweckzusammenhang* apunta casi siempre en la dirección de una mera *conexión de sentido*, instituída por el fin, y todo el libro no hace sino estudiar la gran "conexión de fin" del conocimiento en su desarrollo occidental. Por otro lado *Wirkunszusammenhang*, siendo una conexión de efectividad, lleva inmanente una teleología. No puede, pues, establecerse un paralelo con las denominaciones kantianas, al contrario, el estudio de esta diferencia sería muy instructivo. Pero como las expresiones castellanas correspondientes —nexo final y nexo efectivo— son muy cómodas, las empleamos a menudo, después de hecha esta salvedad, para traducir los conceptos ditheyanos. [E.]

vida espiritual. De este modo tenemos que el estudio de la historia de las obras poéticas y de las literaturas nacionales se halla condicionado en dos puntos por la vida espiritual general. Una vez vimos que dependía del conocimiento del todo de la realidad histórico-social. La conexión causal concreta se halla entreverada con la conexión de la cultura humana en general. Pero también encontramos, en segundo lugar, que la naturaleza de la actividad espiritual que ha producido estas creaciones opera según las leyes que rigen en general en la vida espiritual. Por eso una verdadera poética que sirva de fundamento al estudio de la literatura y de su historia deberá obtener sus conceptos y principios enlazando la investigación histórica con este estudio general de la naturaleza humana. Tiene importancia, finalmente, la vieja tarea de la poética que intenta trazar las reglas para la producción y la crítica de obras poéticas. Los dos trabajos clásicos de Lessing han mostrado cómo se pueden derivar reglas claras partiendo de las condiciones en las que se presenta nuestra sensibilidad estética, debido a la índole general de una determinada tarea artística. Cierto que Lessing ha dejado en la sombra ese fondo de un método general para la apreciación de lo que determina la impresión de las obras poéticas, siguiendo en esto su táctica habitual de fragmentar las cuestiones y destacar el problema singular que le conviene resolver de momento; pero es claro que el tratamiento del problema así concebido nos habría conducido, por medio del análisis de los efectos estéticos, a las propiedades más generales de la naturaleza humana. Tampoco podemos separar el juicio estético de la consideración de una parte de la historia; ya este juicio se halla en la base del interés que hace destacar una obra de la corriente de lo indiferente. No podemos establecer ningún conocimiento causal exacto que excluiría el enjuiciamiento estético. Y éste, por ninguna clase de química se puede separar del conocimiento histórico, en la medida en que quien conoce sea un hombre entero. Y, sin embargo, el juicio estético, las reglas, tal como se entrelazan en la conexión de este conocimiento, forman, por otra parte, una tercera clase autónoma de proposiciones que no puede derivarse de las otras dos. Ya lo vimos al iniciar esta ojeada. Solamente en las raíces psicológicas podrá darse semejante conexión, pero a estas raíces no llega más que esa autognosis que va más allá de las ciencias particulares.

Podríamos señalar en cualquier punto esta triple ligazón de toda investigación particular, de toda ciencia particular, con el todo de la realidad histórico-social y su conocimiento: enlace con la conexión causal concreta de todos los hechos y cambios de esta realidad, con las leyes generales que rigen esta realidad y con el sistema de valores e imperativos implicado en la relación de los hombres con la conexión de sus objetivos. Y ahora podemos preguntar, con mayor precisión: ¿existe una ciencia que conozca esta triple conexión que excede a las ciencias particulares, que abarque las relacio-

nes existentes entre los hechos históricos, la ley y la regla que dicta el juicio?

Dos ciencias de título orgulloso, la filosofía de la historia en Alemania y la sociología en Inglaterra y Francia, pretenden ofrecernos un conocimiento de este tipo.

El origen de una de estas ciencias se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan. Todavía se halla bajo el impulso poderoso que ha recibido con la idea cristiana de una educación común de todas las naciones por la Providencia, de un reino de Dios que se verifica de este modo. El origen de la otra ciencia reside en las conmociones de la sociedad europea a partir del último tercio del siglo XVIII; se debía llevar a cabo una nueva organización de la sociedad bajo la presidencia del espíritu científico, poderosamente crecido en el siglo XVIII; obedeciendo a esta necesidad debía establecerse la conexión de todo el sistema de verdades científicas, partiendo de la matemática, y fundamentar, como su último miembro, la nueva ciencia redentora de la sociedad; Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores, Comte el fundador de esta ciencia amplísima de la sociedad, Stuart Mill su lógico y con Herbert Spencer y sus nociones más concretas comienzan a disiparse las fantasías que habían inspirado su fogosa juventud.[35]

Cierto que sería una pobre creencia pensar que el modo en que se nos ofrece en el arte del historiador, que contempla en lo particular lo general de la conexión de las cosas humanas, es la forma única y exclusiva en que se nos presenta la conexión de este enorme mundo histórico-social. Pero siempre significará la representación artística una gran tarea de historiografía, que no podrá ser desvalorizada por el afán generalizador de algunos re-

[35] En la sociología de Comte podemos encontrar con seguridad las siguientes ideas de Saint-Simon: el concepto de sociedad, a diferencia del de estado, como una comunidad no demarcada por los límites del estado; véase su obra: *Réorganisation de la société éuropeenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant a chacun sa nationalité* (redactada en colaboración con Agustín Thierry, 1814); luego la idea de una organización, necesaria después de la disolución de la sociedad, en virtud de un poder espiritual director que tendrá que encontrar, como filosofía de las ciencias positivas, el encadenamiento de las verdades en estas ciencias y derivar de él las ciencias sociales; véase, *Nouvelle Encyclopédie,* 1810, lo mismo que la *Mémoire* sobre la misma; finalmente, el plan según el cual estudió las ciencias físico-matemáticas en la escuela politécnica, a partir de 1797, luego las ciencias biológicas en la escuela de medicina, y que fué desarrollado con un espíritu científico efectivo por su colaborador y discípulo Comte. Éste enlazó a esta base la teoría de las tres etapas de la inteligencia desarrollada por Turgot desde 1750, y la teoría de De Maistre acerca de la necesidad de un poder espiritual que sostuviera a la sociedad frente a la tendencia disolvente del protestantismo.

cientes investigadores ingleses y franceses. Pues queremos percatarnos de la realidad, y el curso de la investigación gnoseológica nos mostrará que esa realidad, tal como es, en su facticidad peculiar no refractada por ningún medio, sólo se nos ofrece en este mundo del espíritu. Y en nuestra visión de todo lo humano no sólo está interesado el representar, sino el ánimo entero, la penetración simpática, el entusiasmo, en el cual veía Goethe con razón el fruto más bello del estudio histórico. La "entrega" convierte la interioridad del verdadero historiador congenial en un universo que refleja todo el mundo histórico. En este universo de fuerzas morales lo de una vez y singular tiene una significación bien distinta que en la naturaleza externa. Su captación no es un medio sino fin propio, porque la necesidad en que se basa es inextinguible e inherente a lo supremo en nosotros. Por eso la mirada del historiador propende naturalmente a lo extraordinario. Sin querer, muchas veces sin saberlo, lleva a cabo, constantemente, una abstracción. Porque su mirada se embota con respecto a aquellas partes de la realidad que recurren en todos los fenómenos históricos, al modo como se embota el efecto de una impresión que afecta constantemente un trozo de la retina. Fué menester toda la inspiración filantrópica del siglo XVIII para hacer resaltar lo cotidiano, lo común en una época, las costumbres, como se expresó Voltaire, lo mismo que los cambios que las afectaban, junto a lo extraordinario, junto a las acciones de los reyes y los destinos de los estados. Y en la exposición artística de la historia no entra el fondo de lo que es igual en la naturaleza humana y en la vida universal de todos los tiempos. Descansa, por lo tanto, en una abstracción. Pero no es deliberada y, como obedece a los motivos más fuertes de la naturaleza humana, por eso no nos damos cuenta ordinariamente de ese hecho. Cuando revivimos un pasado por el arte de la actualización histórica, somos instruídos lo mismo que por las escenas de la vida; nuestro ser se ensancha y fuerzas psíquicas más poderosas que las propias exaltan nuestra existencia.

Por eso son falsas las teorías sociológicas y las histórico-filosóficas que consideran la exposición de lo singular como un mero material para sus abstracciones. Esta superstición, que somete los trabajos del historiador a un proceso recóndito para transformar alquímicamente la materia de lo singular encontrada por él en el oro puro de la abstracción, y obligar así a la historia a decantar su último secreto, es tan aventurada como lo fuera el sueño de un alquimista que tratara de descubrir el secreto de la naturaleza. Existe en tan poco grado una última palabra de la historia, que nos revelaría su verdadero sentido, como no existe clave semejante para la naturaleza. Y tan errónea como esa superstición es el método que corrientemente se alía a ella. Este método pretende unificar las visiones ya obtenidas por los historiadores. Pero el pensador que tiene como objeto el mundo histórico debe hallarse en relación directa con el material bruto de la historia y dominar todos sus

métodos. Tiene que someterse a la misma ley de áspero trabajo con el material a que se somete el historiador. Convertir en una conexión el material que ya está formado en un todo artístico por la mirada y el trabajo del historiador, valiéndose de proposiciones psicológicas o metafísicas, es trabajo condenado a la esterilidad. Si se habla de filosofía de la historia no puede ser más que investigación histórica con propósito filosófico y con recursos filosóficos.

Pero éste es el otro aspecto de la cuestión. El vínculo entre lo singular y lo universal, que supone la visión genial del historiador, es desgarrado por el análisis que somete una parte de este todo a la consideración teórica; toda teoría que surge de este modo en las ciencias particulares de la sociedad, de que nos hemos ocupado, significa otro paso más al propósito de desgajar de la urdimbre de los hechos una conexión general explicativa; y este proceso no se detiene: la conexión total que compone la realidad histórico-social tiene que ser objeto de una consideración teórica que se oriente hacia lo explicable de esta conexión.

Ahora bien, esta consideración teórica ¿será eso que lleva el nombre de filosofía de la historia o de sociología? La trabazón de todo lo que venimos diciendo contiene las premisas en cuya virtud habrá que contestar negativamente a la pregunta.

## XV

## *SU TAREA ES INSOLUBLE*

### *Determinación de la tarea de la ciencia histórica en conexión con las ciencias del espíritu*

Existe una contradicción insoluble entre la misión que se han impuesto estas dos ciencias y los recursos de que disponen para su cumplimiento.

Entiendo por filosofía de la historia una teoría que trata de conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de proposiciones que forman una unidad. Esta característica de la unidad de pensamiento es inseparable de una teoría que encuentra su tarea peculiar precisamente en el conocimiento de la conexión del todo. Por eso la filosofía de la historia ha encontrado esta unidad, ora en un plan del curso histórico, ora en una idea fundamental, ora en una fórmula o en una unión de fórmulas que expresan la ley del desarrollo. La sociología (hablo únicamente de la escuela francesa) aumenta todavía esta pretensión, puesto que busca también una dirección científica de la sociedad que le sería proporcionada por la captación de esa conexión.

Al ahondar la conexión de las ciencias particulares del espíritu obtuvimos el siguiente resultado. En estas ciencias la sabiduría de muchos siglos ha llevado a cabo una desarticulación del problema íntegro de la realidad histórico-social en problemas particulares; en esas ciencias esos problemas particulares han sido sometidos a un tratamiento rigurosamente científico; el núcleo del conocimiento efectivo obtenido en ellas mediante ese trabajo obstinado, se halla en un proceso de crecimiento lento pero continuo. Es necesario que estas ciencias cobren conciencia de las relaciones de sus verdades con la realidad de la que representan únicamente contenidos parciales, por lo tanto, de las relaciones en que se hallan con las otras ciencias destacadas de esa misma realidad por medio de la abstracción; es menester entender, por la naturaleza de la tarea que esta realidad impone al saber humano, los artificios en cuya virtud éste puede ahondar en ella, la divide, la analiza; hay que mostrar aquello que el conocimiento puede dominar con sus instrumentos y aquello que, como hecho irreductible, se resiste: en una palabra, tenemos menester de una teoría del conocimiento o, con más hondura, de una autognosis que nos asegure los conceptos y proposiciones de esas ciencias en su relación con la realidad, en su evidencia, en su relación recíproca. Ultima la dirección auténticamente científica de estos trabajos positivos en pos de verdades bien delimitadas y evidentes. Coloca los fundamentos para la colaboración de las ciencias particulares en la dirección

del conocimiento del todo. Pero en cuanto estas ciencias particulares, más conscientes mediante esa teoría del conocimiento, más seguras de su valor y de sus límites, tomen en cuenta sus relaciones, y avancen en todas las direcciones, serán ellas los únicos recursos de que disponemos para la explicación de la historia y no tendrá sentido alguno buscar una solución del problema de la conexión de la historia fuera de las mismas. Pues conocer esta conexión no quiere decir otra cosa que resolver un compuesto inmenso en sus elementos, buscar las uniformidades más sencillas para, valiéndose de ellas, aproximarse a las más complicadas. Por esta razón, en la ciencia histórica en progreso tiene lugar cada vez con mayor intensidad la aplicación de las ciencias particulares aludidas a la explicación de la conexión de la historia. La inteligencia de cualquier parte de la historia exige la aplicación de los recursos reunidos de las diversas ciencias del espíritu, comenzando por la antropología. Cuando Ranke dice una vez que querría disolver su yo para ver las cosas como han sido, expresa de la manera más bella y fuerte el profundo anhelo del verdadero historiador por la realidad objetiva. Pero este anhelo tiene que equiparse con el conocimiento científico de las unidades psíquicas que componen esta realidad, de las formaciones permanentes que se desarrollan en la interacción de las mismas y conllevan la marcha histórica, pues de otro modo no conquistará esa realidad, que no se capta con puras miradas sino sólo mediante el análisis, la desarticulación. Si hay algo que, como núcleo de verdad, se esconde tras las esperanzas de una filosofía de la historia es esto: investigación histórica sobre la base de un dominio, el más amplio posible, de las diversas ciencias del espíritu. Así como la física y la química son los medios auxiliares para el estudio de la vida orgánica, así la antropología, la ciencia del derecho, las ciencias del estado son medios auxiliares para el estudio del curso de la historia.

Esta clara conexión puede expresarse metódicamente de este modo: la suprema realidad compleja de la historia sólo puede ser conocida por medio de las ciencias que investigan las uniformidades de los hechos más simples en que podemos descomponer esa realidad. Y así podemos contestar, por de pronto, la cuestión planteada arriba: el conocimiento del todo de la realidad histórico-social, al que nos vimos empujados como problema más general y último de las ciencias del espíritu, se verifica sucesivamente en un nexo de verdades que descansa en una autognosis crítica, en la cual las teorías particulares de la realidad social se levantan sobre la teoría del hombre, se aplican luego, en una ciencia histórica verdaderamente progresiva, para explicar cada vez más de esa realidad histórica de hecho vinculada a la interacción de los individuos. En esta conexión de verdades se llega a conocer la relación entre los hechos, la ley y la regla por medio de la autognosis. También se nos muestra cuán distantes estamos de toda posibilidad previsible de una teoría general del curso histórico, por muy modestos que sean los

términos en que se plantee. La Historia universal, en la medida en que no es algo sobrehumano, formaría la conclusión de este todo de las ciencias del espíritu.[36]

Semejante método no es capaz, naturalmente, de reducir el curso histórico a la unidad de una fórmula o de un principio, como tampoco puede hacerlo la fisiología con la vida. La ciencia únicamente se puede ir acercando al encuentro de principios claros de explicación por medio del análisis y valiéndose de una pluralidad de razones explicativas. La filosofía de la historia tendría que renunciar, por lo tanto, a sus pretensiones si quisiera servirse de este método al que está vinculado todo conocimiento real del curso histórico. Tal como hasta ahora es no hace sino torturarse en vano con la cuadratura del círculo. Por eso también sus argucias son transparentes para el lógico. Al detenerme ante el fenómeno de una conexión real puedo pretender enlazar los rasgos que se ofrecen a mi intuición en una abstracción que los una y en la cual, como en una representación general,* se contenga la ley formadora de esa conexión. A cualquiera que se ocupa de la realidad histórica y unifica la conexión de esta realidad en una imagen espiritual, le ha surgido alguna idea general de la misma, por muy vacilante y confusa que sea. Semejantes abstracciones preceden en todos los campos al trabajo del análisis. Una entidad de este tipo fué aquel misterioso movimiento circular perfecto que aceptó como base la vieja astronomía, así como la fuerza vital con que la biología de tiempos pasados expresaba la causa de las propiedades principales de la vida orgánica. Todas las fórmulas de Hegel, Schleiermacher o Comte con que pretenden expresar la ley de los pueblos pertenecen por entero a este pensar natural, que precede por doquier al análisis y que es precisamente metafísico. Estos pretenciosos conceptos generales de la filosofía de la historia no son otra cosa que las *notiones universales* cuyo origen natural describió tan magistralmente Spinoza, quien señaló también sus fatales efectos sobre el pensamiento científico.[37] Claro que estas abstracciones que expresan el curso de la historia destacan de ésta, que impresiona al alma con la conciencia de su riqueza inagotable, nada más que un aspecto, y así cada filosofía subraya una abstracción particular

[36] He tratado extensamente de la Historia universal en mi ensayo sobre SCHLOSSER, *Preussische Jahrbücher*, abril, 1862.

* *Allgemeine Vorstellung*, equivale a concepto general, empírico. Constantemente empleará Dilthey el término *Vorstellung* en el sentido de representación conceptual, un poco como la *idea* de la tradición empirista inglesa. Nosotros hablaremos de representación conceptual, de noción, de concepto, de idea, según los casos, sin olvidar al significación que lo "representativo" tiene en la teoría del saber de Dilthey y la intención que él pone en recordar el origen sensible de muchas de las más altas nociones. [E.]

[37] ESCOLIO a la prop. 40 del segundo libro de la *Ética* lo mismo que al *De intellectus emendatione.*

de esta realidad poderosa.[38] Si quisiéramos deducir un principio de filosofía de la historia de las etapas que, según Aristóteles, recorren las fuerzas naturales hasta llegar al hombre, no se diferenciaría por su contenido del principio de que echa mano Comte más de lo que difieren las perspectivas de una misma ciudad desde alturas diferentes, y lo mismo nos ocurriría con el principio de humanidad de Herder,[39] con la penetración de la naturaleza por la razón de Schleiermacher o con el progreso en la conciencia de libertad de Hegel. Y así como las definiciones demasiado amplias son verdad como proposición y sólo falsas como definición, así ocurre también que lo que se cobija bajo las amplias vestiduras de esas fórmulas no suele ser falso sino tan sólo una expresión pobre e insuficiente de la poderosa realidad cuyo contenido pretenden expresar.

Como la filosofía de la historia presume expresar con sus fórmulas toda la esencia del curso universal, pretende al mismo tiempo ofrecer, junto con la conexión causal, el sentido del curso histórico, es decir, su valor y su meta, si es que admite esto junto a la conexión causal. Los fines de nuestra conciencia, el saber acerca de la realidad y la conciencia del valor y de la regla, se hallan aunados en su "noción universal": ya sea que esta unidad resida en la razón metafísica del mundo, como una realización del fin cósmico por medio del sistema de las causas eficientes, ya sea que, con Spinoza y los naturalistas, considere los fines que se propone el hombre, los valores que asigna a los hechos de la realidad, como una forma efímera de la vida interior en ciertos productos de la naturaleza y que no afecta a su poder ciego. Sea, por lo tanto, filosofía de la historia teleológica o naturalista, otro rasgo suyo común es que, en su fórmula del curso universal, se exhibe también el sentido, el fin, el valor que ve realizados en el mundo. Expresándolo negativamente podemos decir que no se contenta con la investigación de la conexión causal accesible, haciendo que rija el sentimiento del valor del curso universal tal como se presenta de hecho en nuestra conciencia, sin mutilarlo ni inflarlo en la marcha de la investigación. Esto es lo que hace el verdadero investigador. No retrocede de los valores y reglas a ese punto de la autoconciencia en que se enlazan con las representaciones y con el pensamiento. Tal cosa incumbe al pensador crítico. De otro modo se daría cuenta de que el valor y la regla se hallan, precisamente, en relación con nuestro sistema de energías, y que no poseen ningún sentido imaginable sin la referencia a semejante sistema. Una disposición cualquiera de la realidad no puede poseer valor por sí misma para el crítico, sino siempre en su relación

[38] *Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt*, etc.

[39] Véase el cuarto y quinto libro de las *Ideas*, a los que se enlaza el quince, así como el esbozo del último volumen dado a conocer por Juan Müller, hacia el final.

con un sistema de energías. De aquí resulta además que, lo que en el sistema de nuestras energías sentimos como valor y es ofrecido como regla a la voluntad, lo reencontramos en el curso universal histórico como su contenido valioso y lleno de sentido; toda fórmula en que expresamos el sentido de la historia no es más que el reflejo de nuestro propio interior vivo; hasta el mismo poder que posee la idea de progreso reside menos en la captación de una meta que en la propia experiencia de nuestra voluntad pugnaz, del trabajo de nuestra vida y de la alegre conciencia de sus energías, experiencia propia que se proyectaría en la imagen de un progreso general aun en el caso en que no fuera posible señalar claramente semejante progreso en la realidad del curso histórico universal. En este hecho nuestro descansa el sentimiento inextinguible del valor y del sentido de la vida histórica. Y un escritor como Herder no ha salido, con su "noción universal" de humanidad, por encima de la conciencia confusa de esta riqueza de la existencia humana, de esta plenitud de sus jocundos desarrollos. Pero sobre esto, la filosofía de la historia, avanzando más en la autognosis, debería concluir: el sentido de la realidad histórica se edifica sobre una multiplicidad inagotable de valores singulares, lo mismo que de la multiplicidad de interacciones se construye su conexión causal. El sentido de la historia es, por lo tanto, algo extraordinariamente complejo. Por eso tenía que ofrecerse aquí la misma tarea: autognosis, que investiga en la vida afectiva el origen del valor y de la regla y su relación con el ser y con la realidad; y análisis gradual, lento, que desarticula este aspecto del complicado todo histórico. Pues para saber lo que es precioso para el hombre y qué reglas inspirarán la acción de la sociedad, tendrá que recurrir, si pretende una fórmula de validez universal, a la ayuda de la investigación histórica. Y así nos hallamos otra vez ante la misma situación fundamental: la filosofía de la historia, en lugar de servirse de los métodos del análisis histórico y de la autognosis (que, por su naturaleza, es también analítica) se queda en "nociones universales" que concentran la "impresión de conjunto" del curso histórico en una fórmula esencial o la deducen de un principio metafísico general.

Con una claridad que no alcanzaremos con respecto a cualquier otra parte de la metafísica, podemos decir de esta filosofía de la historia que sus raíces se hallan en la vivencia religiosa y que, separada de estas raíces, se reseca y marchita. La idea de un plan unitario de la historia humana, de una educación por Dios del género humano ha sido creada por la teología. Contaba para semejante construcción con puntos fijos como principio y fin de toda la historia: así surgió una tarea realmente soluble, la de trazar entre el pecado original y el juicio final los hilos que engarzan todo el curso histórico. En su poderosa obra *De civitate Dei*, San Agustín ha derivado del mundo metafísico el curso histórico sobre la tierra y lo ha hecho desembocar de nuevo en ese mundo metafísico. Según él, en las regiones del

mundo espiritual se entabla ya la lucha entre la ciudad celestial y la terrena. Los demonios se enfrentan a los ángeles; Caín, como *civis hujus saeculi*, se enfrenta con Abel, *peregrinus in saeculo;* la monarquía universal de Babilonia y la de Roma, la segunda Babilonia, que desemboca en el dominio mundial, se enfrentan a la ciudad de Dios, que se inicia en el pueblo judío, encuentra el centro de su historia en la aparición de Cristo y desde entonces se desarrolla sobre la tierra como una especie de entidad metafísica, de cuerpo místico. Hasta que la lucha de los demonios y de la ciudad terrena, que los adora, con la ciudad de Dios, termina en esta tierra con el juicio final, y todo vuelve al mundo metafísico. Esta filosofía de la historia constituye el centro de la metafísica medieval del espíritu. Merced a la teoría de las sustancias espirituales, desarrollada por la metafísica general de la Edad Media, recibe un fundamento de riguroso cuño metafísico; con el desarrollo de la iglesia papal y sus luchas con el imperio, cobró una poderosa y esclarecedora actualidad; con la teoría canónica de la naturaleza jurídica de este cuerpo místico llegó a las consecuencias más tajantes para abarcar la organización externa de la sociedad. Las ásperas realidades entre las que se mueve no permiten, mientras prevalecen, que asome ninguna de las dudas inherentes, por lo demás, a todo intento de expresar el sentido de la historia en el nexo de una fórmula. Nadie puede preguntar por qué es necesario ese penoso trepar de la humanidad, ya que el pecado original se halla presente en el corazón de todos. Nadie puede preguntar por qué las bendiciones de la historia favorecen únicamente a una minoría, ya que el decreto de Dios o la mala voluntad encierran la respuesta en una u otra dirección. Tampoco la trama de esta historia, en cuya virtud el curso histórico del mundo tiene un sentido unitario y la humanidad constituye una unidad real, puede ser puesta en duda por nadie: porque, según la idea dominante del pecado original (fortalecida por la concepción de la generación como un acto de los malos deseos) la sangre corrompida de Adán impregna a cada elemento de este todo y lo tiñe de sus turbios colores y, por otra parte, en el cuerpo místico de la iglesia tiene lugar otra canalización de la gracia igualmente real. La literatura que, en sus líneas generales, permanece en las trazadas por Agustín, llega hasta el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet, y como el obispo de Meaux introduce una idea más rigurosa de la conexión causal, así como un concepto del espíritu común nacional, viene a ser como el eslabón intermedio entre esta filosofía teleológica de la historia y los ensayos del siglo XVIII. El "plan de una historia universal" de Turgot se desarrolla en virtud de que intenta resolver de un modo racional el tema tratado por Bossuet: ha secularizado la filosofía de la historia. Los *Principios de una ciencia nueva*, de Vico, mantienen los perfiles exteriores de la filosofía teleológica de la historia: dentro de este inmenso esquema ha operado su trabajo positivo, investigación histórica real con propósito filosófico, que se

ha concentrado en la historia primitiva de los pueblos y ha estudiado el problema de la historia evolutiva de las naciones, de las épocas comunes a todos los pueblos.

La idea de un plan unitario del curso histórico universal se transforma en el siglo XVIII al desprenderse de las premisas rígidas del sistema teológico: aquella compacta realidad se convirtió en un metafísico juego de sombras. De la oscuridad de unos comienzos desconocidos, emergían los acontecimientos, misteriosamente complicados, de la historia universal, para perderse hacia adelante en igual oscuridad. ¿A qué bueno este penoso trepar de la humanidad? ¿A qué la miseria del mundo? ¿Por qué la limitación de la salud a una minoría? Todo esto se podía comprender muy bien desde el punto de vista de San Agustín, mientras que, desde el punto de vista del siglo XVIII, es un enigma para cuyo desciframiento falta cualquier claro punto de apoyo. Por eso todo el intento del siglo XVIII para mostrar el plan y sentido de la historia humana no es más que una transformación del viejo sistema: la educación del género humano de Lessing, el autodesenvolvimiento de Dios de Hegel, la transformación de la organización jerárquica de Comte, no son otra cosa. Como el cuerpo místico que albergó en la Edad Media la conexión de la historia universal se disuelve en la mentalidad del siglo XVIII en puros individuos, es menester encontrar un sustitutivo en una idea que mantenga esa unidad de la humanidad. Se nos presentan dos orientaciones que, para este fin, apelan ambas a la metafísica y excluyen así todo tratamiento realmente científico del problema.

Una de estas orientaciones implanta entidades metafísicas tales como la razón universal, el espíritu del mundo, y considera la historia como desarrollo de las mismas. También vemos en este caso que semejantes fórmulas encierran una verdad. El enlace de los individuos con la humanidad es una realidad. En efecto, el problema psicológico más hondo que nos plantea la historia radica en que el motor del progreso es, en última instancia, la entrega sacrificada del individuo a personas que quiere, a la conexión de fin de un sistema cultural al que se pliega su vocación interna, a la vida de las asociaciones cuyo miembro se siente, a un futuro desconocido al que sirve su trabajo, en una palabra: la moral; pues ésta no conoce otra característica que el sacrificio de sí mismo. Pero las fórmulas acerca de la conexión de los individuos con el todo histórico, aunque verdaderas en aquello que el sentimiento personal manifiesta acerca de esta conexión, se hallan en contradicción con toda sensibilidad sana, ya que sumen el valor entero de la vida en una unidad metafísica que se desarrolla en la historia. Lo que un hombre vive en su alma solitaria, luchando con el destino, en la profundidad de su conciencia, está ahí para él, y no para el proceso universal ni para ningún organismo de la sociedad humana. Pero a esta metafísica le es visible la impresionante realidad de la vida sólo como un recorte de sombras.

No cambian mucho las cosas cuando, en un afinamiento mayor, se sustituye esta razón universal por la sociedad como unidad. El vínculo que la convierte en unidad, transformación en fórmula de la vivencia, es algo metafísico. No es cosa de una orientación arbitraria del espíritu de Comte, debida acaso a los accidentes de su vida o a la perturbación de su inteligencia, sino destino implicado por la contradicción original que existía entre su fórmula de la conexión unitaria de la historia, con la consiguiente tendencia a organizar la sociedad en virtud de un poder espiritual, y sus métodos positivos, si de su filosofía positiva y de sus métodos pasa a una especie de religión como base de la sociedad futura. La división entre sus partidarios surgida con esta ocasión revela la contradicción de un sistema que intentó derivar de las leyes de la conexión natural el imperativo para la sociedad.

El individualismo alemán se vió obligado a seguir otra dirección del pensamiénto, que también le condujo a la metafísica. El desarrollo indefinido del individuo en su relación con el desarrollo del género humano le sirvió de recurso para resolver el problema histórico-filosófico. Pero la metafísica lucha ya con la conciencia crítica de los límites del conocimiento histórico y esta lucha penetra en toda la elaboración intelectual de esta dirección.

Kant encuentra en el plan de la Providencia la conexión de la historia. Pues el medio del que se sirve la naturaleza para procurar el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, la "insocial sociabilidad" de los hombres.[40] Su hipótesis se limita a investigar cómo se resuelve en la historia el problema de lograr una sociedad civil que administre la justicia universal. "Siempre queda como algo extraño que las viejas generaciones parecen realizar su penosa tarea sólo por razón de las posteriores, para prepararles una etapa donde éstas puedan elevar el edificio que parece ser propósito de la naturaleza; y cómo sólo las más tardías gozarán de la dicha de habitar en el edificio en el que ha trabajado (claro que sin ese propósito) una larga serie de antepasados, sin poder tomar parte en la dicha que estaban preparando. Por muy misterioso que esto parezca es, sin embargo, necesario, una vez que se supone que una especie animal debe estar dotada de razón para poder llegar a la perfección del desarrollo de estas disposiciones como clase de los seres racionales, de los que todos mueren pero cuya especie es inmortal".[41]

Lessing había resuelto esta dificultad con la idea de la transmigración de las almas. "¡Cómo! ¿Que la enorme y lenta rueda que lleva a la especie más cerca de su perfección fuera puesta en movimiento por ruedas más pequeñas y rápidas que entregarían su vida en esa obra? No puede ser.

[40] KANT, *Werke*, editadas por Rosenkranz, vol. 7, p. 321.
[41] KANT, *Werke*, Rosenkranz, vol. 7, pp. 320 *ss*.

Precisamente la vía en la cual la especie llega a su perfección tiene que recorrerla antes cada individuo".[42]

Herder se muestra más realista, más crítico que ambos. Aunque titula su obra "ideas para una filosofía de la historia", sin embargo, entiende la expresión, de la que ya se sirvió Voltaire, en otro sentido y no establece una fórmula acerca del sentido de la historia. Su gran aportación permanente se debe a una combinación de las ciencias positivas con el espíritu filosófico, es decir, abarcador. Con la amplitud del genio alió el conocimiento natural de la época con las ideas de una historia universal, tal como se la figuró Turgot, tal como la concibió Voltaire y había sido adoptada en Alemania por Schlözer en su admirable exposición de la historia universal. En virtud de este enlace, de las observaciones acerca de la conexión de las condiciones naturales con la vida histórica, ya ponderadas por la antigüedad, surgieron aquellas ideas directivas que se hallan en la base de la geografía universal de Ritter. Además, a sus observaciones acerca de la serie ascendente de los organismos hasta llegar al hombre, en las que participaba también Goethe y que han influído en la filosofía natural, agregó una conclusión por analogía que le llevaba a etapas más altas del reino espiritual y, de éstas, a la inmortalidad: a esta conclusión opuso Kant que todo lo más podía presumir la existencia de otros seres superiores. Pero aparte de esto, su trabajo es esencialmente el del historiador universal. Pretende desarrollar la historia humana en una conexión causal rigurosa, con la cooperación de estos dos factores: las condiciones naturales y el ser humano. Es un discípulo de Leibniz y más predispuesto que él contra los fines últimos exteriores por la influencia de Spinoza.[43] La finalidad, que rige lo mismo en la historia universal que en el reino de la naturaleza, se verifica, según él, en la forma de la conexión causal. A esta prudente reserva corresponde el hecho de que reconozca el problema de Lessing pero lo abandone por ser transcendente. "Si alguien me dijera que no es el hombre individuo sino la especie la que es educada, me hablaría de modo incomprensible, porque género y especie son conceptos generales, que sólo existen en los seres individuales; como si habláramos de la animalidad, de la petreidad en general". Rechaza esto, expresamente, como metafísica medieval y se coloca con Lessing en

[42] LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts* (Educación del género humano), §§ 92, 93. En cuanto a mi opinión sobre la conexión de la doctrina de la transmigración de las almas con el sistema de Lessing, remito a mis investigaciones en: *Lessing*, Anales de la academia prusiana, 1867 (ahora en *Das Erlebnis und die Dichtung)*, junto a las explicaciones de Rössler en los mismos Anales y mi respuesta [*vid.* en *Vida y poesía*, editada por el FCE, el estudio sobre Lessing].

[43] *Ideen,* libro 14, 6: "La filosofía de los fines últimos no ha sido de ninguna utilidad a la historia natural, sino que ha satisfecho a sus amantes con ilusorias fantasías en lugar de la investigación; y en cuánto mayor grado tratándose de la historia humana mil veces ramificada y embrollada".

el terreno firme del realismo, que no conoce más que individuos y, como sentido del curso universal, sólo el desarrollo de los mismos. Pero en lo que se refiere a cualquier figuración acerca del género de desarrollo de los individuos observa, aludiendo sin duda a Lessing: "¿Por qué caminos podría ocurrir esto? ¿Qué filosofía en la tierra nos podría proporcionar certeza sobre el particular?"

No voy a exponer cuán cerca se halla la concepción de Lotze acerca de la filosofía de la historia de la de Herder, tanto en lo que se refiere al enlace de la consideración causal con la teleológica como en lo que se refiere al realismo que no reconoce más que individuos y lo que sirve a su desarrollo. En estos puntos ha creído Lotze que debía ir más allá de Herder. Lo hace cuando aplica, por decirlo así, los métodos en los que fundó Kant la creencia en Dios y en la inmortalidad a la conexión planeada de la historia, y trata de mostrar como condición de la misma una participación de los difuntos en el progreso de la historia. "No es posible pensar en ninguna educación de la humanidad sin que sus resultados finales sean alguna vez un patrimonio común de aquellos que en esta marcha terrestre se han quedado rezagados en diversos puntos; ningún desarrollo de una idea tiene sentido si, por fin, no se hace patente a todos los que padecieron antes, sin saberlo, como conllevadores de este desarrollo".[44] Sentimiento contra sentimiento (pues en algo semejante se disuelve la consideración del plan de la historia que comenzó en San Agustían con tan ásperas realidades y ahora parece disiparse en una fina niebla): esta representación elegíaca de una participación contemplativa de los difuntos en las luchas de aquí abajo, que nos recuerda las cabezas de ángeles que en los viejos cuadros miran desde las nubes a los mártires en sus sufrimientos, nos parece algo excesivo para las exigencias de una crítica austera y, en el plano soñador, muy poca cosa, ya que el resultado final del desarrollo de la humanidad sólo puede ser poseído en la vivencia y no en una contemplación ociosa.

[44] Lotze, *Mikrokosmus*, 3, 52 (primera edición).

## XVI

### *SUS MÉTODOS SON FALSOS*

Si lo objetivos que se plantean estas ciencias son inalcanzables, los métodos que utilizan sólo pueden servir para ofuscar y confundir mediante generalizaciones, pero no para provocar un ensanchamiento perdurable del conocimiento.

El método de la filosofía alemana de la historia surgió de un movimiento que, en oposición al sistema natural de las ciencias del espíritu creado por el siglo XVIII, se sumergía en la facticidad de lo histórico. Los portavoces de este movimiento fueron Winckelmann, Herder, los Schlegel, Guillermo de Humboldt. Se sirvieron de un método que designé como el de la "intuición genial". No constituía, en realidad, ningún método especial, sino que era el proceso de la fecunda fermentación en que se iban elaborando las ciencias particulares del espíritu: un mundo en devenir. Esta "intuición genial" fué convertida por la escuela metafísica en un principio. En virtud de esta concentración del contenido de la intuición genial logró, en breve tiempo, una extraordinaria energía efectiva; pero esta concentración se produjo extendiendo las *notiones universales* su grisácea red sobre el mundo histórico. El "espíritu" de Hegel, que llega en la historia a la conciencia de su libertad, o la "razón" de Schleiermacher, que penetra y configura a la naturaleza, es una entidad abstracta que concentra en una abstracción incolora el curso histórico, un sujeto sin lugar y sin tiempo, comparable a las Madres a cuyo encuentro desciende Fausto. Representaciones generales abstraídas de la intuición son las épocas de la historia universal que nos ofrece Hegel, y la abstracción conseguida está inspirada por el principio metafísico; pues la historia universal es, para él, una serie de determinaciones de la libertad que emergen del concepto de libertad. Son también representaciones generales abstraídas de la intuición las formas fundamentales del obrar de la razón, que traza Schleiermacher, en las que se determina este obrar como una diversidad, con abstracción de las determinaciones de espacio y tiempo, destacada mediante determinaciones conceptuales. Hegel, que partía de la historia, acomoda estas representaciones generales en una serie temporal, Schleiermacher, que parte de la vivencia en la sociedad suya, las extiende más junto a otras como otro reino natural.

Los métodos de que se sirve la sociología se presentan con la pretensión de que con ellos se ha liquidado la época metafísica y se ha inaugurado la edad de la filosofía positiva. Sin embargo, el fundador de esta filosofía, Comte, sólo ha creado una metafísica naturalista de la historia que, como tal, se acomoda menos a los hechos del curso histórico que la de Hegel o

la de Schleiermacher. Por eso sus concetos generales son también mucho más infecundos. Si Stuart Mill rompió con los errores más groseros de Comte, los más finos seguían actuando. La sociología de Comte nació de la subordinación del mundo histórico al sistema del conocimiento natural, a tenor del espíritu de la filosofía francesa del siglo XVIII; Stuart Mill ha mantenido y defendido, por lo menos, la subordinación de los métodos para el estudio de los hechos espirituales a los métodos de la ciencia natural.

La concepción de Comte considera el estudio del espíritu humano como dependiente de la ciencia biológica, y las uniformidades que se pueden constatar en la sucesión de los estados espirituales como efecto de las uniformidades en los estados corporales, y por eso niega que se pueda estudiar en sí misma la legalidad de los estados psíquicos. Esta relación lógica de dependencia entre las ciencias corresponde, según él, al orden histórico en la sucesión según el cual las ciencias de la sociedad ocupan su lugar histórico determinado. Como la sociología tiene como supuesto las verdades de todas las ciencias naturales, sólo después de ellas llega a la etapa de madurez, es decir, a establecer los principios que enlacen en un todo científico las diversas verdades obtenidas. La química entró en esta etapa en la segunda mitad del siglo XVIII, con Lavoisier; la fisiología a comienzos del XIX, con la teoría celular de Bichat: así, le pareció a Comte que le incumbía a él la constitución de las ciencias sociales como clase suprema de los trabajos científicos.[45] De todos modos reconoce (a pesar de su propensión a la reglamentación uniforme de la ciencia) que, entre la sociología y las ciencias que la preceden, especialmente la biología, que abarca también nuestro pobre conocimiento de los estados psíquicos, se da otra relación que la existente entre cualquiera de las ciencias anteriores y las verdades que las condicionan; la relación entre deducción e inducción se invierte en este punto cúspide de las ciencias; la generalización sobre la base del material ofrecido por la historia representa el centro de gravedad del método de la ciencia acerca de la sociedad y la deducción, a base de los resultados de la biología, sirve únicamente para verificar las leyes así encontradas. A esta subordinación de los fenómenos espirituales a la conexión del conocimiento natural le sirven de base dos supuestos, de los que uno es indemostrable y el otro patentemente falso. El supuesto de la condicionalidad exclusiva de los estados psíquicos mediante los fisiológicos es una conclusión precipitada, a base de hechos que, según el juicio del investigador fisiólogo sin prejuicios, no permiten ninguna decisión.[46] La afirmación de que la percepción interna es

[45] Se reconoce expresamente que esta conexión es decisiva para el desarrollo de la sociología en *Philosophie positive*, 4, 225.

[46] Así también Hitzig, en sus investigaciones sobre el cerebro, p. 56, y véase también *Physiol. Psychologie*, de Wundt, sexta sección del segundo volumen, 2ª edición, 1880.

imposible en sí y estéril, una empresa que nuestros descendientes verán alguna vez en escena para su diversión, ha sido deducida de modo erróneo de una adulteración del proceso perceptivo y habrá que rebatirla expresamente.

En esta conexión de la jerarquía de las ciencias Comte infiere "la direción necesaria de la conexión total del desarrollo humano",[47] que luego le sirve como principio para dirigir la sociedad, de la observación del curso histórico universal, y lo verifica después mediante la biología. En la verificación biológica tomamos contacto con los nudos vitales de su sociología. ¿Cuál es, por lo tanto, el fundamento biológico cuyo establecimiento hace posible la creación de la sociología? Declara Comte: los métodos de que se sirve la sociología tuvieron que desarrollarse antes en el campo de la investigación natural. Tenía que ser conocido primeramente por las ciencias de la naturaleza orgánica el medio en el que se encuentra el hombre. Concedámoslo, pero reclamemos una conexión que alcance al centro mismo de la sociología. Es difícil dejar de sonreír: la permanencia de la organización biológica exterior representa la permanencia de una cierta estructura psíquica fundamental, pero —reproducimos sus palabras— *nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intelectuelle, ou, suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cervau sur la région frontale.*[48] Áspera metafísica naturalista, he aquí el verdadero fundamento de su sociología. Por otra parte, el sentido general del desarrollo humano, tal como lo alcanza en la contemplación del curso histórico, no es más que una *notio universalis*, una representación general confusa e indeterminada que ha sido abstraída de la mera inspección de la conexión histórica. Una abstracción nada científica, bajo cuyo manto se encuentran el dominio creciente del hombre sobre la naturaleza, la influencia creciente de las facultades superiores sobre las inferiores, de la inteligencia sobre los afectos, de las inclinaciones sociales sobre las inclinaciones egoístas.[49] Estas imágenes abstractas del filósofo de la historia representan el curso histórico en abreviaturas.

Si pasamos ahora al desarrollo en el cual el discípulo de De Maistre fundó su pontificado de la inteligencia científico-natural, encontraremos una sorprendente corroboración de nuestras proposiciones. La ley realmente encontrada por Comte y que expresa las relaciones de la dependencia lógica de las verdades entre sí y con la sucesión histórica (aunque fué formulada por él de un modo incompleto) pertenece a una ciencia particular del espíritu, y fué encontrada por él gracias a que se ocupó especialmente y de modo sostenido con este círculo de la realidad social. La generalización acerca

[47] 4, 631. [48] *Philos. pos.*, 5, 45. [49] *Philos. pos.*, 4, 623 *ss.*

de las tres épocas fué establecida por Turgot en sus rasgos fundamentales, y el desarrollo de Comte fracasó porque no conocía el detalle de la historia de la teología y de la metafísica. Por eso su sociología no puede conmover la posición que siempre ha mantenido el estudio positivo de la vida histórico-social como una mitad del cosmos de las ciencias, que descansa sobre sus condiciones cognoscitivas propias e independientes, que prospera, en primer lugar, por sus propios medios de conocimiento, pero que se halla condicionada, también, por el progreso de las ciencias que se ocupan de la tierra y de las condiciones y formas de vida en ella

Si de este modo Comte colocó su sociología en una relación sugestiva pero falsa con las ciencias de la naturaleza, por otra parte tampoco ha conocido ni utilizado la verdadera y fecunda relación que guarda toda consideración histórica con las ciencias particulares del hombre y de la sociedad. En contradicción con su principio de filosofía positiva, ha obtenido sus desorbitadas generalizaciones fuera de toda conexión con la utilización metódica de las ciencias positivas del espíritu, si exceptuamos su teoría acerca de la conexión del desarrollo de la inteligencia.

Debemos considerar como una paliación de este principio de la subordinación de los fenómenos históricos a las ciencias de la naturaleza, tal como lo ofrece Comte, el tipo de subordinación que nos presenta Stuart Mill en su famoso capítulo acerca de la lógica de las ciencias del espíritu Si es cierto que vuelve las espaldas a lo metafísico de Comte y puede así preparar una dirección más sana en la consideración de la historia, su subordinación de las ciencias del espíritu a las de la naturaleza repercute en su método de manera fatal. Se diferencia de Comte porque distingue el sistema natural de las funciones sociales, y las esferas de la vida, fundadas sobre la psicología que habían establecido los ingleses en el siglo XVIII, del sistema montado sobre las ciencias de la naturaleza que habían defendido los materialistas franceses del siglo XVIII. Reconoce por completo la independencia de las razones explicativas de las ciencias del espíritu. Pero subordina demasiado sus métodos al esquema desarrollado al estudiar las ciencias naturales "Cuando, nos dice a este respecto, unos objetos han dado resultados concordantes entre los que buscaban una demostración y, por el contrario, se es menos afortunado en relación con otros objetos en los que los espíritus más agudos se ocuparon desde los tiempos más remotos sin conseguir fundar un sistema de verdades respetable, asegurado contra la duda y las objeciones, esperamos poder alejar esta mancha del rostro de la ciencia si generalizamos los métodos seguidos con tanta fortuna en las primeras investigaciones y los adaptamos a las últimas".[50] Si esta conclusión es objetable también ha resultado infecunda esa "adaptación" de los métodos de las ciencias del espíritu que tal conclusión autorizaría En Mill escuchamos especialmente esa leta-

[50] MILL, *Logic*, 2, 436

nía monótona de inducción y deducción que nos llega ahora por todas partes. Toda la historia de las ciencias del espíritu es una demostración en contra de la idea de semejante adaptación. Estas ciencias tienen una base y una estructura del todo diferentes de las ciencias de la naturaleza. Su objeto se compone de unidades dadas, no deducidas, que nos son comprensibles por dentro; en este campo empezamos por saber, por comprender, para conocer luego poco a poco. Análisis progresivo de un todo que poseemos de antemano por saber inmediato y comprensión; éste es el carácter que ofrece la historia de estas ciencias. La teoría de los estados o de la poesía que poseyeron los griegos en tiempos de Alejandro, se reporta a nuestra ciencia política, a nuestra estética, de modo muy diferente que las ideas científico-naturales de entonces a las de hoy. Y tiene lugar aquí un género especial de experiencia: el objeto se construye él mismo, poco a poco, ante los ojos de la ciencia que avanza; individuos y actos son los elementos de esta experiencia y su naturaleza un sumergirse de todas las fuerzas del ánimo en el objeto. Estas indicaciones nos muestran de modo suficiente que, en oposición con los métodos de un Mill y un Buckle, que en cierta medida les vienen a las ciencias del espíritu desde fuera, hay que resolver la tarea de fundar las ciencias del espíritu mediante una teoría del conocimiento, hay que justificar su configuración autónoma y eliminar definitivamente la subordinación de sus principios y de sus métodos a los de las ciencias de la naturaleza.

XVII

## *NO CONOCEN LA RELACIÓN DE LA CIENCIA HISTÓRICA CON LAS CIENCIAS PARTICULARES DE LA SOCIEDAD*

GUARDA ESTRECHA relación con estos errores sobre el objetivo y método, la falsa posición de estos sueños de ciencia con respecto a las ciencias particulares realmente existentes. Aquellas sedicentes ciencias esperan de sus afanes imperiales lo que no puede ser obra más que del trabajo sostenido de muchas generaciones. Por eso, todos esos bocetos aislados se parecen a los edificios de ladrillo que imitan artísticamente los bloques, columnas y ornamentos en granito que sólo se producen con el trabajo paciente y largo sobre una materia noble.

En la innumerable gradación de las diferencias entre unidades individuales, en el juego inmensamente fraccionado y cambiante de causas y efectos, de interacciones entre ellas, que compone la realidad del mundo histórico-social, la ciencia, ya para el mero captar esta realidad, habrá de abarcar lo uniforme de las relaciones, por un lado, en la sucesión de los hechos y de los cambios y, por otro, en su coexistencia.

Un aspecto del problema de la conexión general de esta realidad lo constituye, por lo tanto, el tan complejo todo de la marcha de la sociedad de su estado de vida *(status societatis)*, en un determinado corte de la misma, al estado en otro corte determinado, por último, de sus estados primeros accesibles a nosotros, hasta el estado presente de la sociedad (un *status* cuyo estudio constituía el concepto antiguo de estadística). Este aspecto del problema como teoría de la marcha histórica, ha constituído desde un principio el centro de la filosofía de la historia: Comte lo designa como dinámica de la sociedad. La filosofía de la historia no ha sido capaz de derivar directamente de la realidad histórico-social una ley universal de esta marcha que ofreciera certidumbre suficiente. Una teoría semejante debería contener la relación entre fórmulas de las que cada una expresaría el complejo de un *status societatis* determinado y cuya comparación nos daría la ley la marcha total, o bien debería expresar en una sola fórmula el complejo de todas las relaciones causales que provocan los cambios dentro de la conexión total de la sociedad. No es menester explicar más al por menor que pretender inferir una fórmula semejante, de un tipo o de otro, de la observación completa de la realidad histórico-social, es algo que excede a las fuerzas de la visión humana.

Si la conexión de la vida histórico-social, considerada desde el aspecto de la sucesión de los estados que contiene, se ha de someter a los métodos de

la experiencia, en ese caso el conjunto tendrá que resolverse en conexiones parciales, que son más sencillas y se pueden dominar mejor. Habrá que emplear el mismo procedimiento en cuya virtud la ciencia de la naturaleza ha desarticulado su problema amplísimo de la conexión de la naturaleza exterior y ha constituido sistemas parciales de leyes naturales con la teoría del equilibrio y movimiento de los cuerpos, del sonido, de la luz, del calor, del magnetismo y de la electricidad, lo mismo que del comportamiento químico de los cuerpos, aproximándose así, por medio de estos sistemas, a la solución de su problema general. Ahora bien, existen ciencias particulares que han aplicado este método. El único camino posible para investigar la conexión histórica, a saber, el análisis de la misma en nexos parciales, ha sido aplicado desde hace tiempo en las teorías parciales de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad. El estudio del individuo, como unidad de vida del compuesto social, representa la condición previa para la investigación de los hechos que son abstraídos de la interacción de esas unidades de vida dentro de la sociedad, sólo sobre esta base de los resultados aportados por la antropología, y a través de las ciencias teóricas de la sociedad en sus tres clases principales —la etnología, las ciencias acerca de los sistemas culturales y las que se refieren a la organización exterior de la sociedad— podremos aproximarnos poco a poco a la solución del problema de la conexión existente entre los "estados" de la sociedad que se suceden unos a otros. Como que todas las leyes exactas y fecundas encontradas por las ciencias del espíritu lo han sido por ese camino, por ejemplo, la ley de Grimm en la filología, la ley de Thunen en la economía política, las generalizaciones acerca de la estructura, desarrollo y perturbaciones de la vida política a partir de Aristóteles, los principios en torno al desarrollo de las artes obtenidos por Winckelmann, Heyne, los Schlegel, la ley de Comte referente a la relación entre la dependencia lógica entre las ciencias y su sucesión histórica.

El otro aspecto de este problema del nexo general en la realidad histórico-social, a saber, el estudio de las relaciones entre los hechos y cambios simultáneos, exige igualmente el análisis del complejo fáctico de semejante *status societatis*. Las relaciones de dependencia y afinidad que subyacen a las manifestaciones de una época y que se manifiestan por la perturbación que los cambios en una parte del total estado social producen en otra, pueden ser comparadas con la relación que existe entre los integrantes, entre las funciones de un organismo. Se hallan en la base del concepto de cultura de una época o período, y toda descripción histórico-cultural parte de ellas. Hegel las concibió en forma muy enérgica, pues su arte especial consistía en utilizar los escritos de una época para encontrar en ellos la luz sobre la complexión espiritual de la misma, y en esto mismo se funda su teoría errónea acerca del carácter representativo que correspondería a los sistemas filo-

sóficos respecto a todo el espíritu de una época. Los sociólogos franceses e ingleses abarcan estas relaciones en el concepto de *consensus* entre manifestaciones sociales coetáneas. Pero una expresión más exacta de la afinidad entre los componentes más dispares, de su dependencia recíproca, presupone también la discriminación de los diversos miembros y sistemas que constituyen el *status societatis*; ya la ojeada general sobre el carácter de la cultura de una época tiene que mostrarnos cómo, dentro de la diversidad de los miembros y sistemas de la sociedad, se muestran relaciones fundamentales homogéneas en el sentido de la afinidad.

A esta circunstancia, que la metodología de las ciencias del espíritu desarrollará más a fondo, corresponde la textura efectiva de las verdades generales en la filosofía de la historia y en la sociología. Vico, Turgot, Condorcet y Herder fueron, en primer lugar, historiadores universales con propósito filosófico. La mirada abarcadora con la cual supieron combinar diversas ciencias —Vico jurisprudencia y filología, Herder historia natural e historia, Turgot economía política, ciencias naturales e historia— ha abierto el camino a la moderna ciencia de la historia. El nombre de la filosofía de la historia, y no pocas veces la obra que este nombre lleva abarca, junto con estos trabajos que realizan combinaciones fecundas en la dirección de una verdadera Historia universal, teorías de otro género que deben en gran parte su prestigio a la compañía de esos otros trabajos. De las fórmulas que pretenden expresar el sentido de la historia no se ha derivado ninguna verdad fecunda. Todo es niebla metafísica. Esta niebla se espesa sobre todo en Comte, que transformó el catolicismo de De Maistre en las sombras chinescas de una dirección jerárquica de la sociedad por medio de las ciencias.[51] Cuando alguna vez emergen de estas nieblas pensamientos claros, se trata de proposiciones acerca de la función, estructura y desarrollo de los diversos pueblos, religiones, estados, ciencias, artes, o de las relaciones entre ellos dentro del nexo del mundo histórico. Con estas proposiciones sobre la vida de los miembros y sistemas de la humanidad se compone el cuadro, más exacto, mediante el cual cualquier filosofía de la historia inyecta un poco de sangre a sus espectrales ideas fundamentales.[52]

[51] COMTE, *Phils. pos.*, 4, 683 *ss.*

[52] Especialmente claro en la grandiosa *Etica* de Schelciermacher, que en este caso "la acción de la razón en la naturaleza se construye sobre la base de su intrincación, como una concebible multiplicidad" (75 *ss*), que recibe su contenido mediante la relación con los sistemas que constituyen la vida de la sociedad y se enriquece con los resultados de las ciencias particulares.

## XVIII

## *EXPANSIÓN Y PERFECCIONAMIENTO DE LAS CIENCIAS PARTICULARES*

Mientras tanto, las ciencias particulares del espíritu someten cada vez nuevos grupos de hechos, y gracias al método comparado y a la fundación psicológica, cobran más el carácter de teorías generales, y a medida que tomen más clara conciencia de sus relaciones recíprocas dentro de la realidad, se hará también patente que sólo dentro de su conexión se podrán resolver poco a poco aquellos problemas de la sociología, de la filosofía del espíritu o de la historia que permitan una solución.

Ya vimos cómo estas ciencias particulares han sido destacadas del contexto total mediante un proceso de análisis y abstracción. Únicamente en la relación con la realidad donde se contienen sus proposiciones abstractas reside su verdad. Sólo cuando esta relación es acogida en sus proposiciones valen éstas para esa realidad. Al desprenderse de ese contexto es como surgieron los fatales errores que, con el nombre de derecho natural abstracto, economía política abstracta, sistema de religión natural, en una palabra, el sistema natural de los siglos XVII y XVIII, perturbaron a las ciencias y dañaron a la sociedad. Cuando las ciencias particulares, partiendo de una conciencia gnoseológica, mantienen la relación de sus proposiciones con la realidad de donde fueron abstraídas, estas proposiciones, por muy abstractas que sean, encuentran la medida de su validez en la realidad. Pero también vimos que no podemos obtener ningún conocimiento de la concreta conexión total de la realidad histórico-social más que desarticulando esa realidad en nexos singulares, por lo tanto, por medio de estas ciencias particulares. En última instancia, nuestro conocimiento de esta conexión no es más que un tomar conciencia plena de la conexión lógica en la cual las ciencias particulares poseen esa conexión o permiten conocerla. Por el contrario, cuando las ciencias particulares del espíritu se aíslan unas de otras sucumben a la abstracción muerta; la filosofía del espíritu aislada es un fantasma; el apartamiento de la consideración filosófica de la realidad histórico-social y de la consideración positiva representa la herencia fatal de la metafísica.

El desarrollo de las diversas ciencias particulares del espíritu muestra un progreso que concuerda con lo que decimos. Los análisis de las formaciones diversas dentro del dominio de la organización externa de la sociedad o de los sistemas culturales, llevados a cabo en tiempos desviados de las abstracciones, señalan, como podemos comprobarlo desde los gloriosos trabajos de Tocqueville, la conexión interna de las formaciones históricas. El método comparado ha resistido la prueba en la ciencia filológica, se ha extendido con éxito

a la mitología y promete revestir poco a poco a todas las ciencias particulares del espíritu con el carácter de verdaderas teorías. Ningún investigador positivo descuida la conexión con la antropología.

Las ciencias de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad se hallan en relación con la antropología, gracias sobre todo a aquellos hechos psíquicos y psicofísicos que he designado como hechos de segundo orden. El análisis de estos hechos, que se presentan en la interacción de los individuos en la sociedad y no se pueden reducir por completo a los hechos antropológicos, condiciona en una gran medida el rigor teórico de las ciencias particulares a que sirven de base. Hechos tales como necesidad, trabajo, dominio, satisfacción, son de naturaleza psicofísica; integran los fundamentos de la economía política, de la ciencia del estado y del derecho, y su análisis permite penetrar, por decirlo así, en la mecánica de la sociedad. Podríamos imaginarnos una consideración de tipo general, en cierta medida una psicofísica de la sociedad, que tendría por objeto las relaciones entre la distribución de la cambiante masa total de la vida psíquica sobre la superficie de la tierra y la distribución de aquellas fuerzas que radican ya en la naturaleza, se ponen al servicio de esta masa total y, mediante su contribución, hacen posible la satisfacción de sus necesidades. Otros hechos psíquicos importantes se hallan en la base de los sistemas de la cultura espiritual superior, así los hechos de la transmisión y de la transformación que en ella se opera. En la transmisión un estado permanece en *A* mientras se transmite a *B;* en esto se fundan las relaciones cuantitativas en cada sistema de movimiento espiritual. Si partimos de que en la ciencia se da una transmisibilidad completa de los conceptos y principios, desde los pensadores que los han encontrado a aquellos cuya fuerza de captación se halla a la altura de la comprensión correspondiente, surge el interesante problema de investigar las causas de las perturbaciones que han impedido una marcha regular semejante en la historia de la ciencia.

Dentro del mundo histórico, bastante parecido al mar, con sus ondas inquietas, junto a los hechos persistentes, contenidos parciales de las interacciones psicofísicas, tales como religiones, estados, artes, formaciones permanentes, que son investigados por las ciencias particulares del espíritu, encontramos también procesos amplísimos, y conectados entre sí, de tipo más pasajero, que se presentan dentro de la interacción histórica, crecen y se expanden para volver a desaparecer en seguida. Revoluciones, épocas, movimientos, he aquí otros tantos nombres de estos fenómenos históricos más difíciles de abarcar que las formaciones permanentes que nos ofrecen la organización externa de la sociedad o los sistemas culturales. Ya Aristóteles dedicó una aguda investigación a las revoluciones. Pero especialmente los movimientos espirituales serán susceptibles con el tiempo de un tratamiento exacto, ya que permiten determinaciones cuantitativas. Desde la época de

la historia en que aparece la imprenta y logra una movilidad suficiente, nos es posible, aplicando los métodos estadísticos a las existencias de las bibliotecas, medir la intensidad de los movimientos espirituales, la distribución del interés en un determinado período de la sociedad, así, nos será posible representarnos todo el proceso a partir de las condiciones de un círculo cultural, el grado de tensión y de interés que en él se han dado desde los primeros intentos hasta la creación genial Los resultados de una estadística semejante se hacen bien visibles mediante la representación gráfica

Así, pues, la ciencia positiva se esforzará también por someter a la consideración teórica los plexos mas pasajeros de la interacción general de los individuos dentro de la sociedad. Sin embargo, hemos llegado al punto en que lo logrado desemboca en tareas de futuro, al punto desde donde podemos vislumbrar lejanas costas.

## XIX

### *LA NECESIDAD DE UNA FUNDACIÓN GNOSEOLÓGICA DE LAS CIENCIAS PARTICULARES DEL ESPÍRITU*

Todos los hilos de nuestras consideraciones confluyen en lo que vamos a decir. El conocimiento de la realidad histórico-social se lleva a cabo en las ciencias particulares del espíritu. Pero éstas reclaman una conciencia acerca de la relación de sus verdades con la realidad cuyo contenido parcial son, así como la relación con otras verdades que, lo mismo que ellas, han sido abstraídos de esta realidad, y sólo semejante conciencia podrá prestar a sus conceptos plena claridad y a sus proposiciones una evidencia total.

De estas premisas deriva la misión de desarrollar un fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, y luego, la de utilizar el recurso así creado para determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible en cada una de ellas el conocimiento, y la relación recíproca de sus verdades. La solución de esta tarea podría designarse como crítica de la razón histórica, es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él.

Semejante fundación de las ciencias del espíritu tendrá que discrepar en dos puntos de los trabajos similares realizados hasta ahora, si es que quiere llegar a su meta. Reúne teoría del conocimiento y lógica y prepara así la solución del problema que académicamente se designa como enciclopedia y metodología. Pero, por otra parte, limita su problema al campo de las ciencias del espíritu.

La configuración de la lógica como metodología representa la dirección común a todos los trabajos lógicos destacados de nuestro siglo. Pero el problema de la metología recibe una forma especial gracias a la conexión en que se presenta con la moderna filosofía alemana. Esta forma está implicada por toda la contextura de la filosofía alemana y deberá diferenciar a toda metodología que lleva esta inspiración de los trabajos de un Stuart Mill, de un Whewell o de un Jevons.

El análisis de las condiciones de la conciencia ha disipado la certeza inmediata del mundo exterior, la verdad objetiva de la percepción y, por consiguiente, de las proposiciones que expresan las propiedades de lo espacial, lo mismo que la de los conceptos de sustancia y causa que expresan la naturaleza de lo real, y este resultado en parte fué originado y en parte corroborado por los de la física y la fisiología. Así surge la tarea de llenar las diversas ciencias con esta conciencia crítica. Las exigencias de evidencia, en que coincidían las ciencias positivas de antes con la lógica formal, fueron

satisfechas colocando los hechos y proposiciones que se presentaban con certeza inmediata en la conciencia bajo la ley del pensamiento discursivo. Pero ahora, partiendo del punto de vista crítico, otras exigencias se plantean en la conformación de una conexión mental, con clara conciencia de su seguridad, dentro de cada ciencia. De aquí surge para la lógica la obligación de desarrollar esas exigencias que el punto de vista crítico tiene que plantear en cuanto a la conformación de una conexión mental con conciencia clara de su seguridad dentro de cada ciencia.

Una lógica que llene estas exigencias constituye el eslabón entre el punto de vista logrado por la filosofía crítica y los conceptos y principios fundamentales de cada ciencia. Porque las reglas que establece esta lógica pretenden consolidar la seguridad de los principios de cada ciencia mediante una conexión que se funda en los elementos a los que reduce la seguridad del saber el análisis de la conciencia. Se trata del movimiento de la ciencia de nuestro siglo, movimiento imposible de contener y que pretende borrar los límites que un especialismo angosto ha establecido entre la filosofía y las ciencias particulares.

Pero la lógica corresponde a las exigencias de la conciencia crítica cuando amplía su dominio más allá del análisis del pensamiento discursivo. La lógica formal se limita a las leyes del pensamiento discursivo, que pueden ser abstraídas del sentimiento de convicción que acompaña a los juicios y conclusiones que tienen lugar en nuestra conciencia. Por el contrario, la lógica que saca las consecuencias del punto de vista crítico aborda las investigaciones designadas por Kant como estética y analítica trascendental, es decir, la investigación de los procesos que se hallan en la base de la conexión del pensamiento discursivo; penetra, por lo tanto, retrotrayéndose, en la naturaleza y en el valor cognoscitivo del proceso con cuyos resultados tropieza ya nuestro más remoto recuerdo. Y, ciertamente, puede colocar en la base de la conexión amplia que así surge, y que abarca lo mismo el proceso perceptivo interno y externo como el pensamiento discursivo, un principio de equivalencia a cuyo tenor la actividad mediante la cual el proceso perceptivo marcha más allá de lo dado en él resulta equivalente al pensamiento discursivo. En la dirección de un ensanchamiento semejante de la lógica encontramos el profundo concepto de la "conclusión inconsciente" trazado por Helmholtz.[53] Este ensanchamiento tendrá que repercutir en las fórmulas con que se representan los elementos y normas del pensamiento discursivo. Cambia el ideal lógico. Sigwart ha transformado las fórmulas de la lógica desde este punto de vista y ha fundado así una metodología desde el punto de vista crítico.[54] Una vez que la conciencia crítica está presente,

[53] Véase su última forma, *Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1879, u. 27.

[54] 1873, en el primer volumen de su lógica, al que siguió en 1878, como segundo volumen, la metodología.

es imposible que se dé una evidencia de primera o segunda clase o un conocimiento de orden primario o secundario; sólo aquel concepto será completo, en el aspecto lógico, que contenga en sí una conciencia de su procedencia; sólo aquella proposición poseerá seguridad cuyo fundamento resulte ser un saber inatacable. Las exigencias lógicas del concepto quedarán satisfechas, desde el punto de vista crítico, cuando en la conexión cognoscitiva en que se presenta se nos dé la conciencia del proceso cognoscitivo mismo mediante el cual se ha formado, y se determine así unívocamente su lugar en el sistema de signos que se refieren a la realidad. Se dará satisfacción a las exigencias lógicas de un juicio cuando la conciencia de su fundamento lógico en la conexión cognoscitiva en que se presenta incluya la claridad gnoseológica sobre la validez y alcance de toda la conexión de actos psíquicos que componen este fundamento. Por eso las exigencias de la lógica en cuanto a los conceptos y proposiciones nos conducen hasta el problema capital de toda teoría del conocimiento: naturaleza del saber inmediato respecto a los hechos de la conciencia y relación de este saber con respecto al conocimiento que avanza en virtud del principio de razón suficiente.

Esta ampliación del horizonte de la lógica se halla de acuerdo con la dirección de las ciencias positivas. Cuando el pensamiento científico-natural trata de avanzar desde las relaciones naturales entre nuestras sensaciones a las cosas individuales en el espacio y en el tiempo, se ve conducido por lo general a la determinación exacta de estas sensaciones, por lo tanto, a la determinación de su sucesión según un cómputo del tiempo de validez universal, a determinaciones universalmente válidas de lugar y de magnitud y a la eliminación de los errores de observación, en una palabra, a métodos por los que se lleva a perfección lógica la constitución de los juicios perceptivos. Por lo que se refiere a las ciencias del espíritu vemos que los hechos psíquicos y psicofísicos constituyen la base de la teoría no sólo respecto a los individuos sino también a los sistemas culturales, así como a la organización externa de la sociedad, y que son ellos los que se hallan en la base de la intuición histórica y del análisis en cada una de sus etapas. Por eso/la investigación gnoseológica acerca del modo como se nos ofrecen y la evidencia que les corresponde es lo único que puede fundamentar realmente la metodología de las ciencias del espíritu./

Así tenemos a la lógica como eslabón entre la fundación gnoseológica y las ciencias particulares; así surge esa conexión interna de la ciencia moderna que deberá ocupar el lugar de la vieja conexión metafísica de nuestro conocimiento.

La segunda peculiaridad en la determinación de la tarea de esta introducción reside en la limitación de la misma a la fundación de las ciencias del espíritu. Si las condiciones bajo las que se halla el conocimiento natural fueran fundamentales en el mismo sentido para la estructuración de las cien-

cias del espíritu, todos los métodos en cuya virtud se obtiene en esas condiciones el conocimiento natural se podrían aplicar al estudio del espíritu, y ningunos otros, y el tipo de dependencia recíproca entre las verdades, lo mismo que la relación de las ciencias entre sí sería el mismo en ambos casos, y no tendría ningún sentido la separación entre el fundamento de las ciencias del espíritu y el de las ciencias de la naturaleza. En realidad, las más discutidas condiciones bajo las cuales surge el conocimiento científico-natural, a saber, el ordenamiento espacial y el movimiento en el mundo exterior, no tienen influencia alguna sobre la evidencia de las ciencias del espíritu, ya que el mero hecho de que tales fenómenos existen y que son signos de algo real basta para la construcción de las proposiciones correspondientes. Si penetramos, por lo tanto, en este fundamento más estrecho, se abre la perspectiva de alcanzar para la conexión de verdades de las ciencias acerca del hombre, de la sociedad y de la historia, una seguridad a la que jamás podrán llegar las ciencias de la naturaleza en cuanto pretendan ser algo más que descripción de fenómenos. En realidad también los métodos de las ciencias del espíritu, con los que se comprende su objeto antes de que llegue a ser conocido y, ciertamente, con la totalidad del ánimo, son muy diferentes de los de las ciencias naturales. Y basta considerar el lugar que corresponde a la captación de los hechos mismos, a su marcha por diferentes grados de elaboración bajo la acción del análisis, para darse cuenta de la estructura totalmente diferente que corresponde a la conexión de estas ciencias. Finalmente, los hechos, la ley, el sentimiento del valor y la regla, se hallan en una conexión interna que no se da dentro de las ciencias de la naturaleza. Esta conexión sólo puede ser conocida en la autognosis, y ésta tiene que resolver un problema peculiar de las ciencias del espíritu, el cual, como vimos, no encontró su solución desde el punto de vista metafísico de la filosofía de la historia.

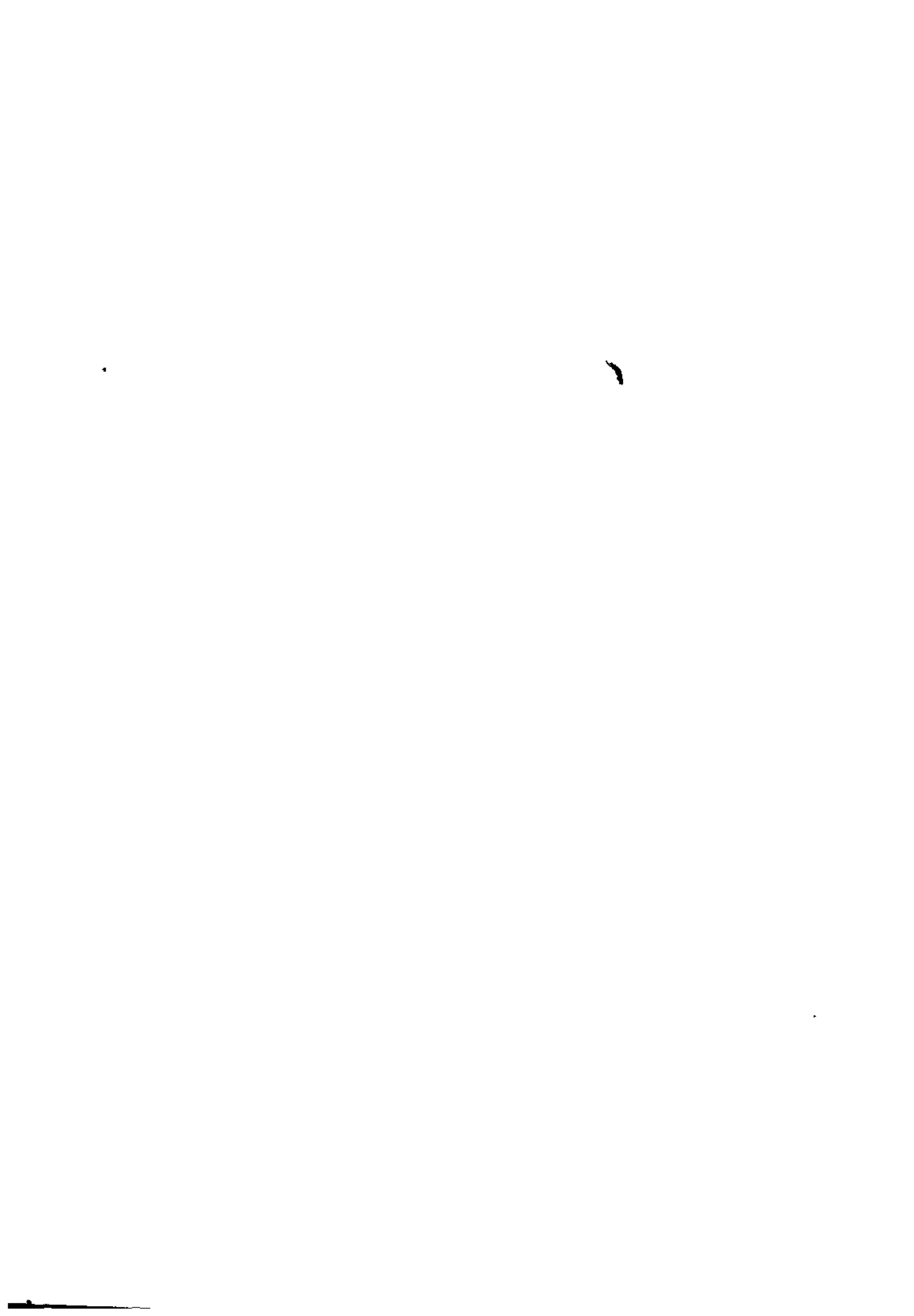
Comprendemos, por lo tanto, que semejante tratamiento especial hará que se vaya destacando por sí misma la verdadera naturaleza de las ciencias del espíritu, contribuyendo acaso, de este modo, a romper los vínculos en que la hermana más vieja y más fuerte –la metafísica– tenía sujeta a la más joven –las ciencias del espíritu– desde los tiempos en que Descartes, Spinoza y Hobbes trasladaron sus métodos, madurados en la matemática y en las ciencias de la naturaleza, a las ciencias rezagadas.

# LIBRO SEGUNDO

## *LA METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU. SU ESPLENDOR Y SU OCASO*

Diosas entronizadas en soledad,
no lugar en torno, y menos, tiempo;
No se puede hablar de ellas.
*Fausto:* ¿Por dónde el camino?
¡No hay camino! A lo no hollado,
no para ser hollado.

GOETHE.



Sección Primera

# EL REPRESENTAR MÍTICO Y EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EN EUROPA

## I

## *LA TAREA QUE SURGE DE LOS RESULTADOS QUE NOS PROPORCIONA EL LIBRO PRIMERO*

El primer libro, de introducción, nos ha ofrecido el objeto de esta obra en una perspectiva general: la realidad histórico-social, en la conexión en que se estructura dentro de la articulación natural de la especie humana por unidades particulares, lo mismo que las ciencias de esta realidad, es decir, las ciencias del espíritu, con la particularización e internas relaciones con que han surgido de la pugna del conocimiento con esa realidad. De este modo procuramos que el lector de la introducción se diera cuenta, en primer lugar, del objeto mismo en su realidad.

Esto es lo que ofrecían las ideas científicas capitales del libro que antecede. Pues según ellas todo conocimiento que se desvía de los resultados actuales de la reflexión filosófica es al mismo tiempo una escapada de la idea fundamental de que la filosofía constituye, en primer lugar, una introducción para captar la realidad en pura experiencia y analizarla dentro de los límites prescritos por la crítica del conocimiento. A quien se ocupe de las ciencias del espíritu, la meditación filosófica le ha de servir de órgano para la experiencia del mundo histórico-social. Pues esto constituye el alma poderosa de la ciencia actual: un anhelo insaciable de realidad que, después de haber configurado las ciencias de la naturaleza, se quiere apoderar ahora de la realidad histórico-social para, si es posible, abarcar la totalidad del mundo y alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana.

Esta experiencia plena, no mutilada, nunca hasta ahora ha sido puesta de base al filosofar. Más bien podemos decir que el empirismo no es menos abstracto que la especulación. Ese hombre que, según escuelas empíricas influyentes, se compone de sensaciones y representaciones, como de átomos, se halla en contradicción con la experiencia interna, con cuyos elementos se obtiene, sin embargo, la representación del hombre: esta máquina no podría sostenerse ni un día en el mundo. La conexión de la sociedad que se deriva de esta consideración empirista resulta ser una construcción a base de elementos abstractos en no menor grado que la que ofrecen las escuelas espe-

culativas. La sociedad real ni es un mecanismo ni, como otros pretenden como fórmula más distinguida, un organismo. No son sino dos aspectos del mismo punto de vista de la experiencia, por una parte, el análisis de la realidad, que se corresponde con las exigencias rigurosas de la ciencia, y, por otra, el reconocimiento de lo real de esa realidad que se sustrae al análisis. "En el observar y en el obrar, nos dice Goethe, hay que separar lo accesible de lo inaccesible; sin esto, poco lograremos, lo mismo en la vida que en la ciencia".

En oposición con el empirismo reinante y con la especulación era menester, en primer lugar, hacer plenamente visible, en su integridad, la realidad histórico-social; a esta realidad se refieren todas las investigaciones que siguen. En lugar de los esbozos de una ciencia que abarcaría toda la trama de esta realidad había que señalar el entrecruzamiento de las aportaciones de las fecundas ciencias particulares, históricamente constituídas; en ellas se lleva a cabo el gran proceso de un conocimiento ciertamente relativo pero progresivo de la vida social. Y como encontramos al lector ocupado con una ciencia particular o con la consiguiente técnica de la vida profesional, era menester también, frente a esta especialización, demostrar la necesidad de una ciencia fundamentadora que desarrollara las relaciones de las ciencias particulares con el proceso cognoscitivo en marcha; todas las ciencias del espíritu nos llevan a semejante fundación.

Dirigimos nuestra atención a esta fundación. De lo dicho hasta ahora acoge ella tan sólo la evidencia de la necesidad de una ciencia general fundamentadora de las ciencias del espíritu. Pero, por otra parte, tendrá que ofrecer el fundamento riguroso de la concepción desarrollada en el libro primero acerca de la realidad histórico-social de la marcha progresiva en que tiene lugar su conocimiento, ya que esta concepción es algo más que una mera ordenación de hechos.

Encontramos en la bibliografía de las ciencias del espíritu dos formas diferentes de semejante fundación. Mientras que pocos trabajos han tratado de fundar las ciencias del espíritu en la autognosis, es decir, en la teoría del conocimiento y en la psicología, trabajos que fueron sugeridos por la filosofía crítica del siglo XVIII, hace más de dos milenios que contamos con su fundamento metafísico. Pues desde hace tan largo lapso se retrotrajo el conocimiento del mundo espiritual al conocimiento de Dios, como su autor, y a la ciencia del orden interno universal de la realidad como fundamento de la naturaleza y del espíritu. Hasta el siglo XV, especialmente (exceptuando la época que va desde la fundación de la ciencia alejandrina hasta la construcción de la metafísica cristiana) la metafísica ha reinado sobre todas las ciencias particulares en términos monárquicos. Una vez reconocida, subordina necesariamente todas las ciencias particulares, a tenor de su concepto. Pero este reconocimiento era obvio mientras el espíritu es-

tuviera seguro de conocer con certeza el orden interno y universal de la realidad. Pues la metafísica es, precisamente, el sistema natural que surge de la subordinación de la realidad a la ley del conocer. Metafísica es, por lo tanto, la índole de la ciencia bajo cuyo dominio se ha desarrollado el estudio del hombre y de la sociedad y bajo cuya influencia se encuentra todavía, aunque en un grado y amplitud menores.

En el vestíbulo de las ciencias del espíritu tropezamos, pues, con la metafísica, acompañada del escepticismo, que le sigue como su sombra. La demostración de su carácter insostenible constituye aquella parte negativa de la fundación de las ciencias particulares del espíritu que reconocimos como necesaria en el primer libro. Nosotros tratamos de completar la demostración abstracta del siglo XVIII con el conocimiento histórico de este gran fenómeno. Es cierto que el siglo XVIII ha refutado la metafísica. Pero el espíritu alemán, a diferencia del francés y del inglés, vive en la conciencia histórica de la continuidad, cuyos hilos no se rompen para los alemanes en los siglos XVI y XVII; en esto descansa su profundidad histórica, para lo cual lo pasado constituye un "momento" de la conciencia histórica presente. Así, el amor a la antigüedad excelsa ha sostenido a la quebrantada metafísica en nobles espíritus alemanes, todavía en el siglo XIX; pero también por esa inmersión fundamental en el espíritu del pasado, en la indagación de la historia del pensamiento, han ganado los alemanes los medios para poder conocer históricamente la metafísica en su orto, en su esplendor y en su ocaso. Sólo comprendiéndolo podrá la humanidad superar íntegramente este gran hecho espiritual, lo mismo que cualquier otro hecho superviviente pero que la tradición arrastra consigo.

A medida que el lector siga esta exposición se irá preparando históricamente para la fundación gnoseológica. La metafísica, como sistema natural, representa, como lo hará ver la exposición que sigue, una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos. Por eso el punto de vista que se nos presenta con la metafísica no puede ser descartado por meros argumentos sacados desde el punto de vista peculiar a las ciencias, sino que es menester que, quien no la vive, la repiense, sin embargo, por completo y de este modo la reduzca y disuelva. Sus consecuencias se extienden por toda la urdimbre de los conceptos modernos; la bibliografía acerca de la religión y del estado, del derecho y de la historia ha nacido, en su mayor parte, bajo su señorío y también casi todo el resto se encuentra, bien que a su pesar, bajo su influecia. Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad, arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de desplazar su propio pensamiento de este terreno metafísico y de marcar, para eliminarlos, los efectos de la metafísica en la biblio-

grafía de las ciencias del espíritu. Porque es la humanidad misma la que ha emprendido esta marcha. Por eso, sólo quien conozca la forma simple y dura de la *prima philosophia* en su historia, verá cómo es insostenible la metafísica actualmente dominante que se alía a las ciencias empíricas o se acomoda a ellas; la filosofía monista de los filósofos de la naturaleza, la de Schopenhauer y sus discípulos y la de Lotze. Finalmente, sólo quien conozca las razones de la distinción entre ciencias filosóficas y ciencias empíricas del espíritu, que radican precisamente en esta metafísica, y haya seguido las consecuencias de esta distinción en la historia de la metafísica, reconocerá en esta separación entre ciencias racionales y empíricas el último reducto del espíritu metafísico y tratará de allanarlo para procurar un terreno libre a la comprensión sana de la conexión de las ciencias del espíritu.

## II

## *EL CONCEPTO DE LA METAFÍSICA. EL PROBLEMA DE SU RELACIÓN CON LAS MANIFESTACIONES AFINES*

La consideración del mundo histórico nos planteó una cuestión difícil. La interacción de las unidades individuales, de su libertad, de su arbitrio (entiéndanse estas palabras como mera designación de la vivencia y no de ninguna teoría), la diversidad de los caracteres nacionales y de las individualidades, finalmente, los destinos que nacen de la trabazón natural dentro de la cual todo esto se presenta: todo este pragmatismo de la historia da como resultado un complejísimo "nexo final" histórico-universal gracias a la homogeneidad de la naturaleza humana lo mismo que a otros caracteres de ella que hacen posible una colaboración de los individuos en algo que los sobrepasa, esto es, en las grandes formas de los sistemas que se fundan en la libre concurrencia de las fuerzas y en las grandes formas de la organización exterior de los hombres: en el estado y en el derecho, en la vida económica, en el lenguaje y en la religión, en el arte y en la ciencia. Así surge la unidad, la necesidad y la ley en la historia de nuestra especie. Ya puede apelar el historiador pragmático al juego de fuerzas individuales, a efectos de la naturaleza y de los acontecimientos o a los de una mano superior, y el metafísico puede reemplazar estas fuerzas actuantes con fórmulas abstractas, como si, al igual que los espíritus estelares de aquella astrología alimentada de representaciones metafísicas, prescribieran su camino al género humano; ninguno de los dos llega a la cuestión. El secreto de la historia y de la humanidad es más recóndito de lo que uno y otro piensan. Su velo se desgarra allí donde las voluntades de los hombres, ocupados de sí mismos, operan contra su propósito en una conexión de fin que los sobrepasa o cuando su inteligencia limitada ve que en esta conexión se verifica algo que ella necesita pero que ni ha sido propuesto ni previsto por ninguna inteligencia singular. El ciego Fausto, en el último trabajo engañoso de su vida, es el símbolo de todos los héroes de la historia que, como Fausto, plasman la naturaleza y la sociedad con ojos y manos de dominador.

Dentro de esta conexión viva que se funda en la totalidad de la naturaleza humana se ha ido destacando poco a poco el desarrollo intelectual del género humano en la ciencia. Constituye una conexión racional que excede al individuo. La actividad finalista de cada individuo que Schleiermacher llama "voluntad de saber", otros "instinto de saber" (nombres que designan un hecho de conciencia, pero que no son explicación del hecho) tiene que contar con la actividad correspondiente de otros hombres, acogerla y transferirse en ella. Ahora bien: las representaciones, los conceptos, las proposicio-

nes son sencillamente transmisibles. Por eso tiene lugar en esta conexión o sistema un desarrollo tan continuo como en ningún otro campo de la acción humana, a pesar de que esta conexión de fin que implica el trabajo científico no está dirigida por ninguna voluntad total, sino que se verifica en la actividad libre de los individuos. La teoría general de este sistema está constituida por la teoría del conocimiento y por la lógica. Tienen como objeto la relación recíproca de los elementos dentro de esta conexión racional del proceso cognoscitivo que tiene lugar en el género humano, en la medida que es capaz de ser aprehendida de una manera general.[1] Por esto busca en la conexión de ese proceso cognoscitivo que sobrepasa a los individuos necesidad, uniformidad y ley. Su material lo constituye la historia del conocer humano, como hecho, y su conclusión la complicada ley formativa en esta historia del conocimiento. Pues a pesar de que la historia de la ciencia es hecha por individuos muy poderosos, en parte muy obstinados, a pesar de que las idiosincrasias nacionales influyen en esa historia y que está condicionada también por el medio de la sociedad en que tiene lugar este proceso cognoscitivo, sin embargo, la historia del espíritu científico muestra una unidad consecuente que excede a semejante pragmatismo. Considera Pascal al género humano como un solo individuo que aprende de continuo. Goethe compara la historia de las ciencias con una gran fuga en la cual las voces de las naciones se van destacando una tras otra.

En esta conexión de fin de la historia de las ciencias se produce en un determinado punto, en el siglo v antes de Cristo y entre los pueblos europeos, la metafísica que domina durante dos grandes lapsos el espíritu científico de Europa y desde hace varios siglos se encuentra en un progresivo proceso de disolución.

La expresión "metafísica" se emplea en tantos sentidos diferentes que es menester delimitar históricamente el complejo de hechos a que este nombre alude.

Sabido es que la expresión, en sus orígenes, señalaba el lugar de la "filosofía primera" de Aristóteles, después de sus obras científico-naturales, pero luego se interpretó, correspondiendo a la dirección de la época, como la ciencia de aquello que excede a la naturaleza.[2]

Se suele colocar como base más adecuada para la determinación de este

[1] *Vid.* pp. 51-52.

[2] Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, II, pp. 3 *ss.*, explica exhaustivamente que Aristóteles caracterizó esta ciencia como πρώτη φιλοσοφία y que la expresión μετὰ τὰ φυσικά, referida a esta parte de los escritos de Aristóteles, se presenta por primera vez en la época de Augusto (probablemente se debe a Andrónico) y significa, en un principio, el conjunto de escritos que seguían a los de ciencia natural en la colección y también en la conexión sistemática, suficientemente indicada por Aristóteles, pero que después, respondiendo a la orientación de la época, se interpretó como una ciencia de lo trascendente.

concepto lo que Aristóteles comprendió como "filosofía primera", porque esta ciencia recibió de Aristóteles su forma independiente, claramente distinguida de la de las ciencias particulares, y porque el concepto de metafísica, tal como fué enseñado por Aristóteles en esta conexión, venía ya implicado por el curso consecuente del proceso cognoscitivo. Se puede mostrar que lo que se presentó históricamente en este momento era al mismo tiempo lo que estaba condicionado por la conexión de fin de la historia de las ciencias. La ciencia se distingue de la experiencia, según Aristóteles, en que conoce la razón que radica en las causas eficientes. Ahora bien, la sabiduría en la que el afán de saber encuentra la satisfacción que le es propia (entendida la palabra "sabiduría" en su sentido más riguroso y elevado, la sabiduría primera), se distingue de la ciencia particular porque conoce las razones primeras que fundamentan de modo general toda la realidad. Contiene las razones para los círculos particulares de experiencia y domina, por medio de estas razones, toda la acción. Esta primera sabiduría perfecta, esta protosabiduría, constituye precisamente la filosofía primera. Mientras que las ciencias particulares, por ejemplo, la matemática, tienen como objeto campos particulares del ente, esta protofilosofía tiene como objeto todo el ente o el ente en cuanto ente, es decir, las determinaciones comunes de "lo que es". Y mientras que cada ciencia particular, a tenor de su tarea peculiar de conocer un determinado campo del ente, retrocede en la constatación de las razones hasta un cierto punto, que se halla, a su vez, condicionado hacia atrás en la trabazón del conocimiento, la filosofía primera tiene como objeto las razones de todo el ente no condicionadas ya en el proceso cognoscitivo.[3]

Esta determinación conceptual de la filosofía primera o de la metafísica trazada por Aristóteles es mantenida por los metafísicos más destacados de la Edad Media.[4] En la filosofía moderna predomina siempre la fórmula más abstracta entre las de Aristóteles, la que determina la metafísica como la ciencia de las razones no condicionadas ya en el proceso cognoscitivo. Así define Baumgarten la metafísica como la ciencia de las primeras razones de conocimiento. Y también Kant fija, de acuerdo con Aristóteles, el concepto de la ciencia que él denomina metafísica dogmática y que trata de liquidar. En su *Crítica de la razón pura* se apoya exactamente en el concepto aristotélico de razones que ya no están condicionadas. Toda proposición universal, dice Kant, en la medida en que puede servir de premisa mayor en un razonamiento es un principio por el cual se conoce aquello que se sub-

[3] Esta determinación conceptual de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles se deriva a través especialmente de la conexión con *Metaph.*, I, 1, 2, III, 1 *ss.*, VI, 1. Por lo que se refiere a las relaciones de los conceptos de σοφία, πρώτη σοφία con πρώτη φιλοσοφία me remito a los comentarios de Schwegler sobre la *Metafísica*, p. 14, y al índice de Bonitz, palabra σοφία.

[4] THOMAE AQUINATIS, *Summa de veritate* I, I, C. I.

sume bajo su condición. Estas proposiciones universales son, como tales, principios relativos. Pero la razón somete a todas las reglas del entendimiento a su unidad; busca lo incondicionado para los conocimientos condicionados del entendimiento. En esto va dirigida por su principio sintético: cuando se nos da lo condicionado se nos da también toda la serie de condiciones subordinadas que, ella misma, resulta incondicionada. Este principio es, según Kant, el de la metafísica dogmática, y la misma representa una etapa necesaria en el desarrollo de la inteligencia humana.[5] Coinciden también con la determinación conceptual de Aristóteles la mayoría de los filósofos de la última generación.[6] En este sentido el materialismo o el monismo científico-natural es tan metafísico como la teoría de las ideas de Platón; porque también en ellos se trata de las determinaciones necesarias y universales del ente.

De la determinación conceptual de la metafísica según Aristóteles resulta, en virtud de los conocimientos seguros de la filosofía crítica, una característica de la metafísica que tampoco puede ser discutida. Kant ha destacado justamente esta característica. Toda metafísica sobrepasa la experiencia. Completa lo que se da en la experiencia mediante una conexión interna objetiva y universal que surge únicamente en la elaboración de la experiencia bajo las condiciones de la conciencia. Herbart ha expuesto magistralmente este carácter genuino de toda la metafísica, tal como resulta de la consideración de su historia desde el punto de vista del pensamiento crítico. Toda teoría atómica que no considere al átomo como un mero recurso metódico, completa la experiencia mediante conceptos que han surgido en la elaboración de esta experiencia bajo las condiciones de la conciencia. El monismo científico-natural añade a la experiencia una relación entre procesos materiales y psíquicos que no se da en ninguna experiencia y, con arreglo a este añadido, considera que hay una vida psíquica extendida en los elementos materiales o que las propiedades generales de estos elementos implican las razones para la aparición de la vida psíquica.

Algunos autores emplean la expresión metafísica en un sentido que se desvía del dominante, porque persiguen las circunstancias particulares en que aparece, como es natural, el hecho de la metafísica considerado así históricamente.

El concepto de Kant acerca de la metafísica dogmática parece acoger y desarrollar en sus determinaciones elementales el concepto de Aristóteles. Esto se debe a que el conocer, en su punto de vista natural, se mueve, a tenor de su naturaleza, en la dirección de las verdades halladas, condiciona-

[5] KANT, *Werke*, edición Rosenkranz, 2, 63 *ss.*, 341 *ss.*, 1, 486 *ss.*

[6] TRENDELENBURG, *Log. Untersuchungen*, 3ª ed., 1, 6 *ss.;* UEBERWEG, *Logik*, 3ª ed., pp. 9 *ss.* Schelling, que en sus últimos trabajos vuelve también a Aristóteles, *Philosophie der Offenbarung*, Obras completas, II, 3, 38; LOTZE, *Metaphysik*, pp. 6 *ss.*

das, hacia su conexión última e incondicionada; en esta dirección del conocimiento surgió la metafísica de Aristóteles como hecho histórico, lo mismo que el concepto de razones no ulteriormente condicionadas, con lo que se destaca, por decirlo así, el resorte que en la conexión teleológica del pensamiento pone en movimiento a esta dirección metafísica del espíritu. Y la misma necesidad en los fundamentos de las condiciones de la conciencia fué considerada por la mirada penetrante de Kant. Desde su punto de vista crítico, se dió cuenta de la presuposición gnoseológica contenida en esta metafísica dogmática. Pero en este punto comienza a desviarse de Aristóteles. A tenor de su punto de vista gnoseológico quiere trazar el concepto de metafísica partiendo de su origen en el conocimeinto. Pero piensa sobre el supuesto indemostrable de que las verdades universales y necesarias tienen como condición suya un modo *a priori* de conocimiento. Por eso, la metafísica, como ciencia que trata de suministrarnos la unidad racional mayor y más alta de nuestro conocimiento,[7] recibe consecuentemente la característica de ser el sistema de la razón pura, es decir, "conocimiento filosófico por la razón pura en conexión sistemática".[8] Y así le resulta determinada la metafísica por su origen en la razón pura, la única que permite un saber filosófico, apodíctico. Distingue su propio sistema de la metafísica dogmática como "metafísica crítica"; y, por lo demás, transforma las expresiones de la vieja escuela en el sentido de la teoría del conocimiento. Su concepción de la metafísica pasó a su escuela.[9] Pero esta desviación de la terminología histórica le envuelve a Kant en contradicciones, porque ni la misma metafísica de Aristóteles es una semejante ciencia de razón pura, y provoca en su terminología una oscuridad advertida también por sus adeptos.

Otros destacan un aspecto de la metafísica que, entre los cultos, se presenta en primer plano, y por eso se ha extendido este sentido especial. También los sistemas monistas de la filosofía natural son metafísica. Pero el centro de gravedad de la gran masa histórica de la metafísica se halla muy cerca de las poderosas especulaciones que, no sólo sobrepasan la experiencia, sino que acogen todo un reino de entidades espirituales que se diferencia de todo lo sensible. Estas especulaciones buscan algo oculto, esencial, más allá del mundo de los sentidos: un segundo mundo. Esta concepción se refiere sobre todo con el nombre de metafísica al mundo intelectual de Platón, de Aristóteles, de Tomás de Aquino o de Leibniz. Y esta idea de la metafísica resulta reforzada por el nombre mismo, que también Kant refirió a un objeto que se halla situado *trans phisican*.[10] También en este caso se destaca unilateralmente un aspecto de la metafísica; algunas de las raíces más profundas de esta clase de sistemas metafísicos llegan hasta el mundo

[7] KANT, 2, 350.
[8] KANT, 2, 648. 1; 490.
[9] KANT, 1, 558.
[10] APELT, *Metaphysik*, pp. 21 *ss*.

de la fe y de este mundo recogen una parte de su fuerza para dominar los ánimos en épocas enteras.

Finalmente, hay escritores que designan como metafísica todo estado de convicción acerca de la conexión objetiva universal de la realidad o, con más rigor, lo que sobrepasa a la realidad, y así hablan de una metafísica espontánea, popular. Expresan con justeza un parentesco existente entre estas convicciones y la metafísica como ciencia, pero la conciencia de este parentesco se señala mejor mediante la aplicación de esas expresiones con sentido figurado, y no mediante la ampliación del sentido del vocablo metafísica que deroga la limitación histórica de la misma ciencia.

Empleamos, por lo tanto, la expresión metafísica en el sentido indicado, acuñado por Aristóteles. Mientras que la ciencia en general no puede desaparecer más que con la humanidad misma, dentro de su sistema la metafísica representa un fenómeno históricamente limitado. Dentro de la conexión de fin que es nuestro desarrollo intelectual, le preceden otros hechos de la vida espiritual, otros también le acompañan que acabarán por suplantarla en su señorío. El curso histórico nos señala como estos otros hechos: la religión, el mito, la teología, las ciencias particulares de la naturaleza y de la realidad histórico-social, finalmente, la autognosis y la teoría del conocimiento que surge de ella. Así el problema que nos ocupa recibe esta forma: ¿cuáles son las relaciones de la metafísica con el nexo final del desarrollo intelectual y con los otros grandes hechos de la vida espiritual que componen este desarrollo?

Comte ha intentado expresar estas relaciones por una ley sencilla con arreglo a la cual en el desarrollo del género humano una etapa de teología ha sido reemplazada por otra de metafísica y ésta por la etapa de las ciencias positivas. La metafísica es, también, para él y para su extendida escuela, un fenómeno pasajero en la historia del espíritu científico en progreso, como lo es asimismo para Kant y su escuela en Alemania y para John Stuart Mill en Inglaterra.

También Kant ha abordado el tema de la metafísica y su espíritu, el más profundo que han conocido los pueblos europeos modernos, se dió cuenta de que en la historia de la inteligencia se ofrece una conexión fundada en la naturaleza misma de la facultad cognoscitiva humana. El espíritu humano recorrió tres etapas; "fué la primera etapa del dogmatismo [traducido al lenguaje corriente: la metafísica], la segunda fué la del escepticismo, la tercera la del criticismo de la razón pura; este orden temporal se basa en la naturaleza de la facultad cognoscitiva humana".[11] El nudo de este drama del proceso cognoscitivo reside, según Kant, en la naturaleza de la razón, antes desarrollada,[12] a ella se debe una ilusión natural e inevitable, y así el espíritu

[11] Kant, 1, 493.

[12] Cf. pp. 129 s.

humano se encuentra envuelto en la pugna dialéctica entre dogmatismo (metafísica) y escepticismo, y la resolución de esta disputa mediante la teoría del conocimiento es lo que representa el criticismo.[13]

Lo mismo esta teoría de Kant que la de Comte contienen una comprensión unilateral del hecho. Comte no ha investigado las relaciones históricas de la metafísica con aquella parte importante del movimiento intelectual representada por el escepticismo, la autognosis y la teoría del conocimiento; ha tratado de las relaciones de la metafísica con la religión, con el mito y con la teología, sin llevar a cabo antes el análisis necesario del hecho compuesto y por eso su teoría se halla en contradicción con los hechos de la historia y de la sociedad. Hasta su misma concepción de la metafísica prescinde de la penetración histórica en los verdaderos fundamentos de su poderío. Por su parte, Kant ofrece una construcción y no una exposición histórica, y esta construcción se halla condicionada unilateralmente por su punto de vista gnoseológico y, dentro de él, por la deducción de todo el saber apodíctico de las condiciones de la conciencia. La exposición que sigue no hace sino analizar la realidad histórica; más tarde le podrá servir de corroboración el resultado del análisis de la conciencia.

13 Kant, 2, 241 *ss.*

## III

## LA VIDA RELIGIOSA COMO FONDO DE LA METAFÍSICA. LA ÉPOCA DE LA REPRESENTACIÓN MÍTICA

NADIE PUEDE dudar que el nacimiento de las ciencias fué precedido en Europa por un período en que el desarrollo intelectual se llevó a cabo en el lenguaje, en la poesía y en la representación mítica, lo mismo que en el progreso de las experiencias de la vida práctica, sin que existieran todavía una metafísica o una ciencia.[14] En el siglo VI antes de Cristo encontramos a la humanidad europea, unida a los griegos del Asia Menor y en íntima interacción con los países cultos del contorno, en tránsito hacia la etapa de la ciencia del cosmos y de la metafísica. Surgieron éstas en una época determinable, cuyo carácter es accesible a la investigación, y después que la representación mítica había dominado durante un lapso que se pierde en la noche de los tiempos. Este largo y oscuro período sólo en su última etapa recibe una luz directa por medio de las obras poéticas conservadas y mediante las tradiciones que permiten en parte la reconstrucción de lo perdido. Lo que pudo anteceder a estos documentos es sólo accesible a una historia comparada de la cultura. Ésta podrá descubrir, sirviéndose del lenguaje, etapas en la situación exterior de los pueblos indogermánicos, la civilización exterior en ascenso, acaso el desarrollo de las representaciones míticas; podrá señalar, por medio de la mitología comparada, las metamorfosis de los mitos indogermánicos fundamentales, adivinar los rasgos generales de la organización exterior y del derecho. Pero se sustrae a la restauración histórica la intimidad del hombre de aquella época que, a diferencia de la prehistórica, podemos denominar preliteraria, es decir, una época de la que no conservamos obras poéticas. Cuando Lubbock trata de concluir que todos los pueblos han recorrido una etapa de ateísmo, es decir, ausencia total de todo género de representación religiosa,[15] o cuando Herbert Spencer hace derivar toda re-

[14] Turgot ha sido el primero en intentar exponer las leyes del desarrollo de la inteligencia, ya que la *Scienza Nuova* (1725) de Vico se refiere al desarrollo de las naciones. Parte con justeza del lenguaje; la representación mítica se le presenta como la primera etapa de la investigación encaminada a las causas. *La pauvreté des langues et la nécessité des métaphores, qui résultoient de cette pauvreté, qu'on employa les allégories et les fables pour expliquer les phénomènes physiques. Elles sont les premiers pas de la philosophie. (Oeuvres*, 2, 272, París, 1808, de los papeles de Turgot que se refieren a su *Discurso sobre la historia*, de 1750). *Les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendans de leur action étoient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissans* (2, p. 63).

[15] LUBBOCK, *Orígenes de la civilización*, ed. alemana, 1875, p. 172.

ligión de la idea de la muerte,[16] nos hallamos en presencia de las orgías de un empirismo que descuida los límites del conocimiento. En las fronteras de la historia no cabe más que fantasear, como en cualquier otra frontera de la experiencia. Nos limitamos, por lo tanto, a la época en la cual los monumentos literarios nos permiten entrar en la intimidad del hombre.

Al mantenernos dentro de los límites del conocimiento histórico, en la relación de coexistencia y sucesión de los grandes hechos de la vida espiritual, se nos ofrece una diferencia entre mito y religión. El descuido de esta diferencia es la primera razón de la falla de la ley de Comte. La vivencia religiosa se halla en una relación con el mito y la teología, con la metafísica y la autognosis mucho más complicada que la supuesta por Comte. De ello nos convence la observación de la situación espiritual contemporánea; el mismo Comte hizo la experiencia con su propio sistema en el siglo XIX, que no sobrepasó la segunda etapa de la metafísica en las ciencias del espíritu y que, finalmente, y por una especie de atavismo científico, se remitió a la primera etapa, la teológica. Pero todavía con mayor claridad habla la historia en contra de Comte. La época del señorío exclusivo de la representación mítica desapareció entre las estirpes griegas, pero la vida religiosa persistió y siguió siendo eficaz. La ciencia creció lentamente; la representación mítica subsistió junto a ella, y allí donde la vida religiosa constituía el centro dominante de los intereses se sirvió de muchas proposiciones desarrolladas por la ciencia. Y hasta sucedió que la vida religiosa encontró en el pensamiento metafísico un lenguaje nuevo con personalidades como Jenófanes, Heráclito, Parménides, fuertemente agitadas por esa vida. Pero también sobrevivió a esta expresión particular. Pues no deja tampoco la metafísica de ser pasajera y la autognosis, que disuelve a la metafísica, vuelve a encontrar en sus profundidades la vivencia religiosa.

Así, pues, la relación empírica de coexistencia y sucesión de los grandes hechos que se entrelazan en la historia de la inteligencia nos muestra que la vida religiosa es una realidad que se une por igual a la representación mítica, a la metafísica y a la autognosis. Por eso mismo, por muy íntima que sea su unión con estas últimas manifestaciones, tendrá que ser destacada de ellas como un hecho mucho más amplio. Y no sólo en la misma época, sino en la misma cabeza y sin contradicción alguna encontramos la unión de vida religiosa, representación mítica y pensamiento metafísico; esto ocurría entre muchos pensadores griegos; con una gravedad grandiosa pugnan Heráclito, Parménides y Platón por plasmar su lenguaje mítico a tenor de su mundo de ideas. En la misma cabeza encontramos, junto a la metafísica, la teología y la vivencia religiosa, como es el caso en muchos pensadores medievales. Pero un mismo hecho no puede ser representado míticamente y, al mismo

[16] SPENCER, *Sistema de filosofía*, vol. VI, el resumen, pp. 504 *ss*.

tiempo, explicado intelectualmente. Esta circunstancia separa todavía con más claridad la vida religiosa de la representación mítica.

A los propósitos de una exposición empírica una determinación del concepto de vida religiosa nos expondría fácilmente a la sospecha de que suministramos una construcción; basta, pues, con demarcar y designar el hecho en sí. No puede ser negada la existencia de la vivencia, de una experiencia interna en general. Porque este saber inmediato constituye el contenido empírico cuyo análisis nos proporciona luego el conocimiento y la ciencia del mundo espiritual. Esta ciencia no existiría si no existiera la vivencia, la experiencia interna. Experiencias de este tipo son la libertad del hombre, la conciencia y la culpa, el antagonismo entre imperfección y perfección, que penetra en todos los campos de la vida interior, el antagonismo entre lo fugaz y lo eterno, lo mismo que el anhelo del hombre por esto último. Y estas experiencias internas son partes integrantes de la vida religiosa. Pero la misma abarca también la conciencia de una dependencia absoluta del sujeto. Schleiermacher ha señalado el origen de esta conciencia en la vivencia. Recientemente Max Müller ha tratado de suministrar a esta teoría una base empírica firme. "Si nos parece demasiado atrevido decir que el hombre ve realmente lo invisible, sí diremos que siente la presión de lo invisible, y este invisible no es más que un nombre particular de lo infinito, con lo que el hombre natural recibe así el primer contacto".[17] Y, así, la observación de los estados de ánimo religiosos nos conduce a la constatación de la experiencia de dependencia con respecto a una vida superior e independiente de la naturaleza.

La característica de la vida religiosa consiste en que se afirma en virtud de una convicción diferente de la evidencia científica. La creencia religiosa nos remite, frente a todos los ataques, a la experiencia íntima, a aquella que el ánimo puede experimentar en sí de modo actual y a la que ha experimentado históricamente. Ni es sostenida por el razonamiento ni puede ser refutada por él. Tiene su origen en la totalidad de todas las fuerzas del ánimo, y después que el proceso de diferenciación de la vida espiritual ha desarrollado como formas relativamente independientes de esa vida la poesía, la metafísica y las ciencias, la vivencia religiosa sigue subsistiendo en las honduras del ánimo y operando sobre esas formas. Pues jamás el conocimiento que opera en las ciencias domeñará la vivencia original que se halla presente en el saber inmediato del ánimo. El conocimiento trabaja en esta vivencia, por decirlo así, de fuera a dentro. Pero aunque vaya sometiendo, y ésta es su función, nuevos hechos al pensamiento y a la necesidad, le resisten invencibles en la conciencia la voluntad libre, la imputación, el ideal, la voluntad divina; siguen subsistiendo, aunque contradigan a la conexión

[17] Max Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 41.

necesaria del conocimiento. Cierto que el conocimiento, con arreglo a la ley que le es inherente, tiene que someter su objeto a la necesidad. Pero no se quiere decir con esto que todo se le pueda convertir en objeto, que tenga que conocerlo todo o que lo pueda hacer.

Esta idea de que la vida religiosa constituye el fondo permanente del desarrollo intelectual y no una fase pasajera en el ánimo de la humanidad, será aclarada todavía mediante un análisis psicológico. Históricamente esta relación se puede demostrar en cuanto a la evolución ya ocurrida dentro de un limitado período de tiempo. Pero no se puede mostrar históricamente que la vida religiosa, que podemos comprobar que constituye la base de la vida histórica en Europa, haya constituído siempre un integrante de la naturaleza humana. La evolución que conocemos nos dice lo siguiente: si los hechos nos obligaran a suponer un estado arreligioso en un punto cualquiera de la línea retrospectiva del curso histórico (entendiéndose por religión la vivencia religiosa original en la que se contiene la conciencia del bien y del mal y la relación por esto con una conexión de la que depende el hombre) —lo que no es el caso— entonces ese punto sería al mismo tiempo un punto límite de la comprensión histórica. Podríamos poseer sobre esa época noticias históricas, pero la época misma se hallaría más allá de nuestra comprensión histórica. [Porque comprendemos sólo mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior en sí misma muerta. Así, pues, cuando integrantes inderivables de la experiencia interna, que hacen posible la conexión de esta experiencia en nuestra conciencia, se hallan ausentes en una situación histórica, podemos decir que hemos llegado a las fronteras de la captación histórica. No pretendemos afirmar que no haya existido semejante estado. Sería posible que ciertos aspectos integrantes de la experiencia interna, para nosotros inderivables, no fueran, sin embargo, primarios, y la teoría del conocimiento debe examinar semejante posibilidad. Pero sí está excluído que pudiéramos comprender semejante estado y que, valiéndonos de él, tratáramos de hacer comprensible otro estado en que lo inderivable en cuestión estuviera presente; se excluye, por lo tanto, la comprensión histórica de un estado arreligioso y el nacimiento de un estado religioso a partir de él. Por eso, obras de inspiración empirista sobre los comienzos de la cultura, aparecidas en Inglaterra y en Alemania, caen en la contradicción siguiente. No encuentran todavía en el estado primitivo de la humanidad hechos inderivables de la experiencia interna, pero ni renuncian a comprender históricamente ese estado ni a derivar el siguiente de él.

Hasta donde alcanza, por lo tanto, el nexo de los puros hechos de experiencia social, no hubo tiempo alguno en que el individuo no se encontrara como meramente subsistente, condicionado hacia atrás, por lo mismo, como absolutamente dependiente, y que el movimiento del mundo, visto sensiblemente, captado causalmente, no se desparramara en todas direcciones hacia

lo infinito.[18] No hubo tiempo alguno en el que la libre espontaneidad del hombre no luchara con lo demás, cuya presión le rodeaba, y también las representaciones míticas encuentran en la voluntad su fuerte raíz. Ningún tiempo hubo en el que el hombre no poseyera, en contraste con su pobre vida, imágenes de algo más puro y perfecto. Y todo lo que el hombre encontraba operante mostraba al ánimo, que siente el placer y el dolor, que espera y teme, a la voluntad, que quiere y aborrece, una faz doble. Todo esto es vida y no conocimiento que concluye. Tan pronto como estos hechos derivables de mi propia vida, de mi experiencia interna, no concurren con los hechos históricos, hechos garantizados por una conclusión segura, en la comprensión histórica, puedo decir que he topado con los límites del método histórico. En este punto comienza el reino de la trascendente histórico. Porque también el método histórico tiene un límite interno, que radica en el proceso de la conciencia y es, por lo tanto, irremovible, lo mismo que lo tiene el conocimiento científico-natural. Si ese método evoca en la conciencia actual, por medio de los hechos históricos, las sombras del pasado, lo hace merced a que comunica realidad a esos hechos en virtud de la vida y la realidad de esa conciencia.

Antes, pues, del análisis psicológico hemos podido establecer la importante proposición según la cual la vida religiosa constituye el fondo constante del desarrollo intelectual conocido por nosotros. La vida religiosa se alía a la representación mítica en una forma determinada que comienza con la primera poesía épica de los griegos conservada por nosotros y llega hasta la aparición de la ciencia. De lo que acerca de esta alianza podríamos decir, destacamos unos pocos rasgos generales necesarios para obtener la visión de la conexión de fin que es la historia intelectual.

[18] El punto de partida de esta realidad psicológica lo ha establecido Schleiermacher en forma irrefutable. Esto constituye su mérito imperecedero; ha señalado como secundaria la fundamentación intelectualista de la religión por el razonamiento del entendimiento, que discurre valiéndose de los conceptos de causa, entendimiento y fin; ha mostrado cómo la autoconciencia contiene hechos que constituyen el punto de arranque de toda vida religiosa. *Dogmatik*, 36, 1, 3ª ed. "Nos encontramos siempre persistiendo, nuestra existencia se halla siempre en transcurso; por esto nuestra autoconciencia, en la medida en que, prescindiendo de todo lo demás, nos ponemos como un ser finito, sólo la puede representar en su persistir. Pero en éste de modo tan completo, porque el sentimiento absoluto de dependencia es un elemento tan general en nuestra autoconciencia, que podríamos decir que cualquira que fuera el modo del ser total y el punto del tiempo en que estuviéramos colocados, en toda reflexión completa nos encontraríamos sólo de esta manera, y tal manera la transferimos también a todo el ser finito". Su falla reside en que esta visión profunda no le forzó a romper con la metafísica intelectualista y a dotar a la filosofía, a tono con su punto de partida, de un fundamento psicológico. Así desembocó en el platonismo y en la poderosa corriente de filosofía natural de la época.

La representación mítica configura una conexión viva y real de los fenómenos especialmente importantes para los hombres de aquellos días. Con esto aporta algo que no pueden aportar la percepción, la representación, la actuación, que se hallan en trato constante con los objetos, como tampoco el lenguaje. La percepción y la representación enlazan las impresiones en cosas a las que se atribuyen propiedades, estados, actividades; establecen entre ellas relaciones, en especial la de causa y efecto. Muy expresamente hay que prevenirse contra concepciones que se figuran que estos rasgos de nuestro modo representativo, que nacen del pequeño trato cotidiano con los objetos, se disuelven en la época de la formación de los mitos en una vida universal de la conexión cósmica. La conciencia temprana de las relaciones así surgidas se halla expresada en el lenguaje. La relación entre las raíces, la clasificación de las palabras, los casos, los tiempos, etc., la sintaxis, la subordinación de los hechos bajo nombres de representaciones generales, todo esto supone relaciones que han sido captadas y distinguidas en la realidad. El pensamiento filosófico posterior se enlaza en diversos puntos al lenguaje; la representación mítica se entrelaza con él profundamente. Pero lo que el lenguaje produce es muy diferente de esa conexión real y universal de los fenómenos importantes para los hombres de la época que se lleva a cabo con la representación mítica. La función de la representación mítica es análoga a la que en otra época realizará la metafísica. No es la religión, la conciencia de Dios, la que caracteriza esta primera etapa, tampoco, por lo tanto, la representación de lo sobrenatural: esto constituye, más bien, la condición constante de la vida espiritual de los hombres. El teorema de Comte acerca de la primera etapa del desarrollo espiritual, que él caracteriza de teológica, es insostenible, porque no distingue la función de la representación mítica del lugar que corresponde a la religión en la conexión del desarrollo espiritual. Y el supuesto de la influencia decreciente de las representaciones religiosas en la sociedad europea y de su desbancamiento paulatino por la ciencia no está corroborado por la historia.

La representación mítica muestra una relativa independencia frente a la vida religiosa. Cierto que la conexión real de los fenómenos que configura descansa sobre la vida religiosa: ésta es en ella la potencia vital que sobrepasa todo lo visible. Pero esta conexión no se funda únicamente en la experiencia religiosa. También está condicionada por el modo como se ofrece a los hombres de aquellos días la realidad. Ésta les está presente como vida, subsiste como vida y no se convierte, por el conocimiento, en un objeto del entendimiento. Por eso es, en todos sus puntos, voluntad, facticidad, historia, es decir, realidad viva y primordial. Como se halla presente para el hombre vivo entero y no ha sido sometida a ningún análisis y abstracción intelectivos, no ha sido tampoco adelgazada y sigue siendo viva. Y como, por lo tanto, la conexión que la representación mítica ela-

bora no procede sólo de la vida religiosa, tampoco el contenido de esta última puede abordarse por completo en las formas representativas del mito. [La vida no se agota jamás en representación. La vivencia religiosa continúa siendo la interioridad interna y no encuentra expresión adecuada en ningún mito ni en ninguna representación de un dios.] Y esta misma relación encontramos, en una etapa superior, entre la religión y la metafísica.

Por eso corresponde al lenguaje mítico de la época precientífica, por ejemplo, de las estirpes griegas, una significación que va más allá de la expresión religiosa. Los mitos fundamentales de los pueblos indogermánicos, tales como trata de establecerlos la mitología comparada, se parecen en esto a las raíces de sus lenguas, que son medios relativamente independientes de expresión que se mantienen, como recursos constantes de representación, a través del cambio de los estados religiosos. Persisten en incesantes metamorfosis (cuyas leyes derivan de las de la fantasía), que experimentan también las representaciones de los dioses y la conciencia religiosa que está en su base. Rigen con tanta independencia en la fantasía de estos pueblos que no se disuelven aunque se liquide la fe que se expresaba en ellos.

Sirven con relativa autonomía una necesidad que va más allá de la conciencia religiosa, la de conseguir una conexión de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad y ofrecer así como una primera explicación de los mismos. Tropezamos con la forma más antigua de la relación general en que se halla el fondo religioso del desarrollo intelectual de Europa con la tendencia en él actuante hacia una explicación conexa de los fenómenos. El tipo de explicación es muy imperfecto; el nexo de los fenómenos se experimenta y contempla como un nexo volitivo, como una intrincación de incitaciones vivas y de acciones. Por eso, sólo durante cierto tiempo pudo dominar el desarrollo intelectual de esas jóvenes estirpes y muy pronto la tendencia a la explicación perforó la imperfecta capa.

IV

## *EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EN EUROPA*

Muy deficientemente conocemos la conexión causal del curso histórico en que ocurrió este hecho, en el que de las representaciones míticas surgió la explicación científica del cosmos. Más de tres siglos transcurren entre los poemas homéricos, según las determinaciones de los investigadores más destacados de la época alejandrina, y el nacimiento del primer hombre que, según la tradición, intentó ofrecer una explicación científica del mundo· Tales de Mileto. Un contemporáneo de Solón que vivió en la segunda mitad del siglo VII y en los primeros tiempos del siglo VI antes de Cristo. En ese largo y oscuro tiempo que va de los poemas de Homero hasta Tales, el desarrollo del espíritu esclarecedor transcurre, en la medida en que podemos juzgar, en dos direcciones.

La experiencia, que fué creciendo con el tráfago de la vida, especialmente en la industria y el comercio, fué sometiendo un espacio cada vez más amplio de la tierra y, dentro de él, un grupo creciente de hechos, es decir, que fué ampliando su acción, su previsión y su conocimiento de la necesidad de la conexión natural. Utilizó para ello las adquisiciones de pueblos de más vieja cultura, con los que los griegos estaban en contacto. La cuestión de si ha existido una época en que, en alguna medida, en alguna forma, ha tenido lugar la separación de un círculo de la experiencia con respecto a la representación mítica, es una cuestión trascendente. Pero el progreso es un hecho comprobable, patente en el curso ulterior de la representación mítica, y prepara, por una parte, la ciencia y por otra transforma en su interior el mundo mítico. Las fuerzas vivas que el hombre, afectivamente agitado, sentía, temía y amaba como la mano de lo infinito, fueron alejándose cada vez más en el horizonte creciente del acontecer natural, hasta que acabaron por disiparse en la oscuridad.

Ya en los poemas homéricos vemos cómo el mundo mítico se halla en retirada. Las potestades divinas constituyen un orden, un nexo familiar divino con estructura estatal de las relaciones volitivas; su sede se halla separada de la región del trabajo común de un griego de entonces en la agricultura, en la industria y en el comercio; sólo pasajeramente moran en esta región, de preferencia en una visita fugaz a sus templos, y su intervención en el campo sometido a la experiencia y al pensamiento se convierte en sobrenatural. Tampoco los poemas homéricos nos relatan alianzas amorosas entre los dioses olímpicos y los hombres de la época troyana y postroyana. En estos poemas existe una conciencia de la disminución del trato entre dioses y hombres. La ilustración creciente iba ampliando el círculo en que

dominaba la explicación natural y hacía a los espíritus cada vez más escépticos frente al supuesto de las intervenciones sobrenaturales.

Este proceso se halla en conexión con un cambio acaecido en el sentimiento de vida. El orden de vida de la nobleza heroica decayó y se anquilosó la poesía épica que había sido su expresión. El sentimiento vital que correspondía a los nuevos órdenes políticos y sociales se manifestaba con libre fuerza en la elegía y en el yambo: la intimidad inquieta de la persona se convirtió en el centro del interés. En la poesía lírica, por lo menos de la época de Tales, encontramos huellas que muestran que la confianza en los dioses se va retirando tras este sentimiento vital independiente.[19] Y al esplendor de la poesía sentimental se enlaza la observación de las costumbres, en la cual se somete al espíritu el campo de las experiencias morales.

La otra dirección en que fué avanzando el espíritu esclarecedor nos es visible en los restos de la literatura teogónica. La teogonía de Hesíodo, la más importante de todas, es, por lo menos en su núcleo, anterior a los primeros filósofos. Esta dirección plasmó con el material de las representaciones míticas un nexo interno del proceso cósmico que discurría por generaciones. Y este proceso cósmico no se desenvuelve como una mera relación de potencias volitivas ni tampoco como una conexión de representaciones naturales generales. La Noche, el Cielo, la Tierra, Eros, son representaciones que oscilan, en una luz indecisa, entre los hechos de la naturaleza y las potencias personales. De lo personal se van desprendiendo representaciones generales de una conexión natural.

Estas dos direcciones del espíritu perturbaron la conexión del mundo que había trazado el pensamiento mítico. Lo otro, que enfrentamos a nuestro yo como naturaleza, recibe su conexión viva de la autoconciencia en que se halla presente. Esta conexión es captada con viveza por el representar mítico, pero su verdad no resiste al pensamiento; la experiencia acerca de la regularidad en la transformación de la materia, en la sucesión de los estados, en el juego de los movimientos, requiere otra explicación; es menester otra conexión de la naturaleza que la que nos ofrecen las relaciones entre las voluntades personales. Y así comienza el trabajo de trazar intelectualmente esta conexión a tenor de la realidad. Las cosas entrelazadas por acción y pasión, cambios vinculados a cambios, movimientos en el espacio: todo esto se ofrece a la intuición y es menester conocerlo en su trama.

Comienza una marcha larga y penosa del pensamiento experimentador y, llegados a su término, podremos decir: lo otro, la naturaleza, no puede ser reducido a elementos intelectuales ni explicarse exhaustivamente por ellos como imposible fué que lo penetrara del todo la representación mítica. Es impenetrable por lo mismo que se trata de una facticidad que se ofrece en

[19] Mimnermoi, *Fragm.* 2, Berk II[4], 26.

la totalidad de nuestras fuerzas de ánimo. No existe ningún conocimiento metafísico de la naturaleza.

Todo esto nos reservaba el futuro, pero veamos antes cómo, preparado poco a poco por las dos direcciones indicadas, surgió el gran hecho de una explicación científica del cosmos. Este hecho se presenta en el siglo VI, cuando en las colonias jónicas e itálicas de Grecia se aplican elementales ideas y métodos matemáticos y astronómicos al problema que había ocupado también a la representación mítica: el nacimiento del cosmos. Las colonias jónicas habían avanzado, en un desarrollo rápido, hacia la constitución democrática y la emancipación de todas las fuerzas. Merced a la organización de su derecho religioso, el movimiento espiritual en ellas dependía menos del sacerdocio que en los estados civilizados del viejo Oriente que las rodeaban. Y la riqueza almacenada en ellas prestó a los hombres independientes el ocio y los medios de la investigación. Pues el desarrollo autónomo de un nexo final particular dentro de la sociedad humana se halla vinculado a su realización por una clase especial de personas. Con el incremento de las riquezas se creó la condición para que personas aisladas se dedicaran por entero y en histórica continuidad al conocimiento de la naturaleza. A estos hombres independientes, cosmopolitas, se les abrieron, por una rara coyuntura histórica, las viejas ciudades de la cultura del Oriente, especialmente el Egipto en la segunda mitad del siglo VII. La geometría, que se había desarrollado en Egipto como arte práctico y suma de proposiciones aisladas, y la tradición de una observación y registros astronómicos seculares conservada en los observatorios del Oriente, fueron utilizadas por esos hombres para la orientación en los espacios cósmicos, cuya imagen había sido transmitida por la representación mítica.

De esta suerte los griegos entran en un movimiento espiritual cuya gran trama, que llega hasta Oriente, nos es todavía poco conocida. No es posible someter la realidad al pensamiento más que distinguiendo contenidos parciales de la misma y sometiéndolos a un conocimiento especial, pues en su forma compleja no es captable por el conocimiento. La primera ciencia que surgió con este método fué la matemática. El espacio y el número han sido destacados tempranamente de la realidad y son accesibles por completo a un tratamiento racional. Fácilmente se abstrae de la intuición de las cosas reales la consideración de superficies y volúmenes; la investigación geométrica arrancó de tales figuras cerradas; la geometría y la aritmética fueron, en correspondencia con la naturaleza de su objeto, las primeras ciencias que llegaron a formular verdades claras. Esta marcha del análisis de la realidad había sido ya iniciada antes de la entrada de los griegos en la vida del conocimiento, pero se le añadió la idiosincrasia del espíritu griego. Entre las cualidades más salientes de este espíritu tenemos su fuerza intuitiva y el sentido de la forma; esto se muestra de manera patente en la

imagen, tan plásica y coherente, que del cosmos nos ofrecen los poemas homéricos. Ya en sus comienzos la ciencia griega, especialmente con la escuela pitagórica, apartó la investigación de las relaciones espaciales y numéricas de las tareas prácticas y las estudió sin mira alguna por su aplicación. En una forma paralela, la astronomía partió de la construcción de la esfera cósmica y comenzó a trazar líneas en ella. La matemática, especialmente la geometría, la astronomía descriptiva y la lógica, que se les añade en una etapa posterior, como teorías que se demoran contemplativamente en la región de las formas puras y aplicadas, constituyen las aportaciones intelectuales más perfectas del espíritu griego.

V

## CARÁCTER DE LA CIENCIA GRIEGA MÁS ANTIGUA

Transcurrieron cien años de este desarrollo progresivo de la ciencia griega antes de que estos físicos sometieran a una consideración general rigurosa la naturaleza de las primeras causas de las que derivaban el cosmos. Y esta era, sin embargo, la condición para el nacimiento de una ciencia metafísica especial. Si Tales se halla en el cenit de su actividad en el primer tercio del siglo VI, la vida y los trabajos de Heráclito y Parménides, que realizaron este paso, se deslizan ampliamente dentro del siglo V.

Durante estos cien años ocupa el primer plano del interés la orientación progresiva en el universo con los recursos de la matemática y de la astronomía; a este interés se juntan los ensayos por establecer un estado inicial y un fundamento real del universo. La mirada circunspecta del hombre se encuentra, allí donde el mar le ofrece un amplio horizonte, con un plano que se cierra en el círculo del horizonte y sobre el que se curva la bóveda de los cielos. Los conocimientos geográficos determinan la extensión de ese ámbito y el reparto de aguas y tierras. Ya con arreglo a una visión de los griegos de la época homérica, de índole marinera, se consideró al mar como la fuente de todas las aguas. En esto se apoya Tales. En su visión se amplía el Océano que en Homero rodea al gajo terrestre: en el mar sobrenada la tierra, de él ha salido todo. Tales promovió, sobre todo, la obra de orientación en este espacio cósmico y aquí encontramos el núcleo esencial de lo que ocurrió después. Anaximandro continuó la obra, trazó un mapa, introdujo el uso del gnomon, que por entonces representó el instrumento más importante de la astronomía. Del estado de una inundación general, en cuya hipótesis coincidía con Tales, pasó a un infinito que antecedió temporalmente a este estado; a partir de él se ha ido formando todo lo particular y limitado; imperecedero, abraza todo esto espacialmente y lo dirige. Y según buenos testimonios, ha designado este infinito, vivo, inmortal, como "principio",[20] introduciendo así esta expresión tan importante para el pensamiento metafísico (primeramente en el sentido de comienzo y causa). Esta expresión indicaba que el conocimiento tenía ya conciencia de su tarea y de este modo se particularizó la ciencia.

Los fenómenos de la atmósfera en movimiento contienen también medios de explicación para los subsiguientes ensayos cosmológicos de los físicos jonios. Así como en ella se enlazan la húmeda decantación, el calor y el

[20] ἀρχή. Sinplic., *In phys.* f. 6r, 36-54. Hipólito, *Refut. haer.* I, 6. Por referencia a Teofrasto, cf. Diels, *Doxographi*, 133, 476; Zeller I[4], 203.

aire inquieto, a estos ensayos primitivos de explicación les parecerá que todo sale del aire o del fuego o del agua.

También la ciencia de las colonias de la Italia meridional, cultivada por la cofradía de los pitagóricos, encuentra su punto de partida, su interés esencial y su significación para el desarrollo intelectual en la orientación progresiva dentro del espacio cósmico con los recursos de la matemática y de la astronomía. En esta escuela se desarrolló el estudio, desligado de la finalidad práctica, de las relaciones numéricas de las formas espaciales, es decir, la ciencia matemática pura. Sus investigaciones tenían como objeto las relaciones entre números y magnitudes espaciales, y así surgió entre ellos la idea de lo irracional en el campo de la matemática. También su esquema del cosmos era astronómico: en el centro del mundo lo limitador, lo formador, que es para ellos, en bello espíritu griego, lo divino; al atraer lo ilimitado surge el orden numérico del cosmos.

Todas estas explicaciones del cosmos, si bien operan como tales explicaciones en la liquidación progresiva de la representación mítica, se hallan mezcladas en proporción considerable con elementos de la creencia mítica. El principio del que derivaban estos primeros investigadores conservaba todavía muchas propiedades de la conexión mítica. Poseía una fuerza formativa afín a las fuerzas míticas, capacidad de transformación, teleología, conservando en su acción algo así como las huellas de los dioses. También se hallaba entretejida, por raíces apenas visibles para nosotros, con la fe mítica en los dioses mantenida por algunos de estos físicos. La convicción de Tales de que el mundo está lleno de divinidades no debe ser interpretada en el sentido del panteísmo moderno. La creencia mítica de Anaximandro hace que todas las cosas expíen con su desaparición la injusticia de su ser particular, según el orden del tiempo. Apenas otra doctrina puede ser atribuída a Pitágoras con tanta seguridad como la de la transfiguración de las almas y la cofradía fundada por él se mantuvo en el culto de Apolo y en los ritos religiosos con conservadora firmeza. Representaciones de lo perfecto condicionan la imagen cósmica de las escuelas itálicas. Y se presenta esa idea, tan característica del espíritu griego, de que lo limitado es lo divino, a la que se podría oponer la frase de Spinoza: *omnis determinatio est negatio.* Por eso no es posible reducir esta visión cósmica antigua, como ha ocurrido con frecuencia desde Schleiermacher, a una forma primitiva del panteísmo.

Tan lentamente, tan poco a poco la ciencia explicativa, aun una vez emancipada, pudo reducir el poder de la explicación mítica, de la conexión mítica. Con tan áspero trabajo ha podido conquistar su independencia la conexión de fin del conocimiento científico, a partir de la primitiva vinculación de la total vida espiritual en la que se le da al hombre la realidad y se le dará siempre. Tan difícil le fué a esta ciencia sustituir las representa-

ciones primitivas por otras más adecuadas a su objeto. Porque la conexión de las cosas se fabrica originalmente por la totalidad de las fuerzas del ánimo y sólo poco a poco ha podido desprender el conocimiento lo puramente inteligible. La vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida. Así surgen importantes rasgos fundamentales del pensamiento antiguo. No comienza con lo relativo sino con lo absoluto, y lo abarca con determinaciones que proceden de la vivencia religiosa; lo real es para él algo vivo; la conexión de los fenómenos algo psíquico o, por lo menos, análogo a lo psíquico.

Sin embargo, en ninguna época ha realizado la inteligencia humana un progreso mayor que en esa centuria transcurrida ya cuando aparecen Heráclito y Parménides. Ya existía la ciencia. De manera preponderante, los fenómenos se derivaban en su regularidad y conexión de causas naturales. El correlato de esta autonomía de la ciencia griega es la expresión "cosmos", que los antiguos atribuyen a Pitágoras: "Pitágoras fué el primero que llamó al mundo cosmos, en virtud del orden que reinaba en él".[21] Esta palabra es como el espejo de la inteligencia griega, sumida en la regularidad inteligible y en la conexión armónica de las relaciones y movimientos del mundo. Se expresa en ella el carácter estético del espíritu griego de modo tan original y profundo como en los cuerpos esculpidos por Fidias y Praxiteles. Ya no se rastrea en la naturaleza la huella de un dios arbitrario; los dioses rigen la bella y regular conexión de formas del cosmos. En el mismo sentido, las expresiones "ley" y "discurso racional" se transfieren de la sociedad, ordenada por el pensamiento en formas que actúan regularmente, a las circunstancias del universo.[22]

Pero el modo de derivación de los fenómenos que se ofrecía en la ciencia del cosmos no podía satisfacer a las exigencias crecientes del conocimiento. Si se atribuye a cualquier elemento de la naturaleza vida, capacidad de transformarse en otro elemento, de extenderse y contraerse, es indiferente de cuál de estos elementos parta la explicación, pues todo puede ser derivado de todo. ¿Y no es cierto que los físicos habían explicado alternativamente, pero con igual ligereza, las demás partes de la conexión natural mediante la transformación del agua, del fuego, de la luz? Con Heráclito, la especulación desarrolla esta intuición de una interna capacidad de transformación como la propiedad general de todo estado cósmico; con Parménides, enfrenta a este cambio infinito las exigencias del pensamiento. Así surgió la metafísica en sentido estricto.

[21] Ps.-Plutarco, *De plac* II, 1. Estob., *Ecl.* I, 21, p. 450 Heer-Diels, 327
[22] νόμος. λόγος.

SECCIÓN SEGUNDA

# LA ETAPA METAFÍSICA EN EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS ANTIGUOS

## I

## *SE PRUEBAN PUNTOS DE VISTA METAFÍSICOS DIFERENTES QUE SE REVELAN A SU TIEMPO COMO INCAPACES DE UN DESARROLLO ULTERIOR*

EN LA CONEXIÓN de fin del conocimiento se alcanza una nueva etapa; durante la generación de Heráclito y de Parménides, el espíritu progresivo trata de determinar la índole general de la conexión del cosmos y la de un principio de esta conexión. Desarrolla las propiedades de un principio que lo hagan aplicable a la explicación de los fenómenos naturales. Presupone ello que ese espíritu ha objetivado los intentos anteriores de derivar los fenómenos del cosmos.

Durante un siglo la ciencia recién nacida había tratado de enlazar y explicar los fenómenos del mundo exterior por medio de las intuiciones de transformación y movimiento. Para ello había constituído el concepto de "principio", es decir, algo primero que es el estado temporal inicial y la causa primera de los fenómenos, y de lo que pueden derivarse éstos. Este concepto era la expresión de la voluntad misma de conocimiento. Muchas causas acuciaban a la meditación en torno a las propiedades más generales de semejante principio, en general de la conexión cósmica: el cambio de principios, la imposibilidad de demostrar uno de ellos, las dificultades inherentes a la intuición de la transformación, que había servido de base a los métodos pregonados, las dificultades no menores que surgían en las nociones particulares de que disponía esa explicación en su aplicación. La meditación que tiene de este modo, como supuestos previos, explicaciones singulares y que deduce las determinaciones generales de toda conexión cósmica, la denominamos metafísica.

La meditación metafísica analiza en el mundo exterior la conexión de la realidad. Cierto que esta conexión se hallaba fundada, en última instancia, en la conciencia y constituía, con el mundo histórico, el todo de la realidad y, sin embargo, el pensamiento metafísico de los griegos ha captado esta conexión en el estudio del mundo exterior. Esto tuvo por consecuencia que los conceptos metafísicos quedaran vinculados a la intuición espacial. El "principio" racionalmente formador era ya para los pitagóricos algo

limitador, y entre los eleatas y Platón reviste un carácter análogo. La explicación del cosmos reducía todo, hasta llegar al concepto supremo a que accedió el espíritu griego, el de motor inmóvil, a movimientos y fenómenos en el espacio.

¿Podríamos expresar la ley interna que en esta etapa del conocimiento dió su sentido a la articulación de la conexión de la realidad? El mundo mostraba al pensamiento científico en ciernes una multiplicidad de cosas singulares, enlazadas diversamente en acción y pasión, moviéndose en el espacio, creciendo y menguando, naciendo y pereciendo. Los helenos, según observaba uno de los nuevos metafísicos, hablaban erróneamente de nacer y perecer. De hecho, el lenguaje nos muestra que estas nociones dominaban la sencilla concepción natural. Las nubes parecen formarse y luego disiparse en el aire, y así las cosas particulares, y también los dioses del mito habían nacido en el tiempo. El siglo de ciencia transcurrido había establecido una conexión entre estas intuiciones mediante la idea de una primera materia formadora y sus transformaciones, y en el sur de Italia mediante la oposición entre la fuerza limitadora, formativa, y lo ilimitado. Nos es difícil revivir afectivamente la índole intelectual de un griego culto de aquellos días, que empezaba a dudar de los dioses y se encontraba en medio de este vértigo de transformaciones de la materia. Porque la religión y la ciencia positiva le ofrecen al hombre de hoy puntos de apoyo firmes para su imagen del mundo, mientras que el griego de aquellos días no poseía ya ningún punto firme frente al devenir de los fenómenos. Ni la religión mítica se lo podía proporcionar ni había tampoco una ciencia positiva que le pudiera ofrecer ese apoyo firme. El hombre de aquella época se percata que sus acciones y estados se fundan en su yo. No puede imaginarse que este yo sea el estado o la acción de algo que se hallaría tras el yo. Este es su sentimiento vital. Y lo otro, lo exterior, que encuentra frente a su voluntad, le es también, en todos sus cambios, estado y manifestación de un sustrato que no es a su vez estado o manifestación de otro algo tras él. Es lo mismo que este sustrato independiente se encuentre en la cosa singular o en una sustancia spinozista o en los átomos: lo exterior, que se nos ofrece en la autoconciencia, presenta sin duda ese carácter. Si definimos como sustancia aquello que es sujeto de todas las determinaciones predicativas, sustrato de todos los estados y actividades, el hombre mirará, a través del vértigo y el juego de colores de los fenómenos, a lo sustancial que hay detrás; no puede hacer otra cosa. También la noción de la efectividad, el concepto de causalidad es subordinado a lo sustancial. Y en sí mismo, en el cambio de sus impulsos, incitaciones y fines, tiene que buscar también un punto firme que regule su acción. En él y en lo que fuera de él se le enfrenta, estos dos puntos firmes constituirán la meta natural de su meditación: en lo exterior

el sustrato sustancial, y en su acción el fin que no es medio, el bien sumo de su voluntad.

Esta circunstancia explica por qué para la filosofía de los antiguos el ser verdadero y el sumo bien constituyen las dos cuestiones centrales. Estas cuestiones no son derivadas. Lo que primero busca el conocimiento humano no es la solidez subjetiva de la predicación, la necesidad del pensamiento. Esta solidez del juicio es, por decirlo así, el aspecto objetivo, lógico, de la solidez objetiva del fin en nosotros y de la sustancia fuera de nosotros. Esto se muestra históricamente en el hecho de que la inseguridad y la duda, que perturban la certeza del pensamiento, son las que han despertado la cuestión de la conexión lógica de razón y consecuencia, del fundamento firme en sí mismo.

En el proceso que estamos describiendo el conocimiento de la sustancia cósmica tampoco se emancipa todavía de la conexión en que se mantuvo antes el conocimiento, vinculado a la totalidad de las fuerzas del ánimo humano. Los dioses habían encontrado sitio en el mundo de los físicos jonios y de los pitagóricos. Ahora en que se determina la conexión del cosmos según sus propiedades más generales no había ya lugar para ellos. Jenófanes, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, que son los espíritus directivos de la nueva época, desenvolvieron una conexión cósmica que, por la clara conciencia de su carácter universal, de su ámbito abarcador de todos los fenómenos, ocupaba todo el terreno de la realidad. No fué éste el caso todavía en el mundo de Anaximandro o de Pitágoras. Y para la nueva concepción que se abre paso, es indiferente que los dioses subsistan en la necesidad personal de uno u otro de estos pensadores como parece que ocurrió con Jenófanes. Pero ¿cuál fué la consecuencia de este cambio para la concepción metafísica del orden cósmico? Todo el complejo de los sentimientos superiores, la vida religiosa, la conciencia moral, el sentimiento de belleza y de valor infinito del mundo se hallan presentes ahora en esta conexión cósmica. Todas las propiedades que la vida religiosa y moral habían atribuído a los dioses recayeron ahora en este orden cósmico. El mismo sumo bien, el fin que ya no es medio de nada, se refirieron a él. En esto que mantenía en un haz a los fenómenos, radicaba lo perfecto, lo bueno, lo bello, lo acabado frente a lo deficiente de la realidad, lo sólido y beato frente a lo agraz.

Jenófanes determina el ser uno, que es para él esta conexión, teológicamente. La ley que, según Heráclito, gobierna el torrente de los fenómenos no se halla determinada únicamente por las oposiciones o el camino hacia adelante y hacia atrás, sino que tiene un fondo profundamente religioso. El comienzo del poema didáctico de Parménides anuncia con arcaica sublimidad una verdad que guarda relación con la fe religiosa. Los pitagóricos muestran el mismo carácter.

A tono, pues, con la conexión del desarrollo intelectual lo mismo que con el espíritu de esta época antigua, tenemos que la reflexión profunda acerca del principio del cosmos procede de la vida religiosa y se hace valer, por lo tanto, como una promoción de la idea de la divinidad. En la escuela pitagórica se prepara la separación entre lo dado en la percepción y un orden cósmico metafísico. Se articuló el cosmos en dos fundamentos explicativos, en razón de su origen; frente a lo ilimitado, la forma que informa, el principio de la forma; los pitagóricos la concibieron matemáticamente, representándola con las relaciones entre números y magnitudes espaciales, y la estudiaron en el mundo real de los sonidos lo mismo que en las relaciones armónicas de las masas siderales. Jenófanes saca de la conciencia religiosa el principio del ser uno. La idea de la muerte de los dioses no es piadosa, pues lo que ha nacido en el tiempo es también perecedero, y por eso hay que atribuir a la divinidad una consistencia eterna e inmutable. Tampoco es compatible con la idea del poder y la perfección de la divinidad la de una pluralidad de dioses, y por eso la eterna divinidad es única. Así se explica que en Jenófanes la reflexión acerca de las propiedades del principio cósmico se alíe con los comienzos de una polémica tajante con las ideas míticas, que suponen una pluralidad de dioses que nacen y mueren; se percata del carácter antropomórfico de la fe en los dioses y de que es insostenible.

El desarrollo más riguroso de este principio del todo-uno parece haber sido promovido por el hecho de que Heráclito, cerrando la visión de la naturaleza de los jonios, proclama como su fundamento la fórmula del cambio universal. El percatarse de la conciencia metafísica inédita que emerge con él le llena de soberbio orgullo y destructora crítica. Esta conciencia metafísica se refiere, según la profunda visión de Heráclito, a aquello que rodea constantemente a los hombres, a aquello que oyen y ven: así como el estado habitual del hombre consiste en estar y no estar ahí, la reflexión metafísica capta lo que retorna eternamente y lo expresa. Por eso se presenta en frente del vivir vulgar, que se parece al sueño, en frente a la empiria, que se dispersa en noticias sueltas y busca la orientación en el cosmos, pero no muestra su sentido, en frente de ese arte falso cuyos típicos representantes son para él, entre sus coetáneos y antecesores, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. A esta conciencia metafísica se le anuncia la ley universal del cambio por la cual en todo punto el todo actúa homogéneamente. El todo-uno, que se transforma, no sólo se halla presente como idéntico en los contrarios, sino que en cada fenómeno particular se halla contenida su contraposición, en nuestra vida la muerte, en nuestra muerte la vida. En estas ideas, que disuelven todo ser, se halla la razón del desvío de Heráclito de las ciencias positivas de la época. Heráclito ha sometido también su

física a la idea fundamental del cambio y ha incorporado al mismo sol en su ritmo de las transformaciones: tenía que nacer todos los días.

Esta idea, a cuyo tenor no hay constancia más que en la ley de los cambios, contenía sin duda un punto de arranque importante de conocimientos verdaderos, pero en la situación de entonces de las ciencias, Heráclito hacía violencia al pensamiento y a los hechos y su escuela, la sociedad de los "fluyentes", cayó naturalmente en el escepticismo. Porque si no existe más que el río de las cosas, es decir, el cambio de un estado de la materia a otro, y no permanece más que la ley del cambio, no es posible distinguir un principio que sea el soporte de este movimiento transformador. Por eso cuando Heráclito señala al fuego, aunque no sea sino simbólicamente, como principio, su sistema cae con esto en interna contradicción. También los movimientos circulares regulares y constantes de los astros se sometieron a la explicación por el principio del cambio, y en este campo se mostró que las causas constantes, inmutables, que esos movimientos reclaman, se hallan en contradicción con el ritmo de las transformaciones. Heráclito desemboca así en una pugna con las ideas astronómicas de su tiempo; a sus propias y paradójicas afirmaciones astronómicas, que sólo pueden interpretarse como una retirada.

Por oposición, probablemente, con la fórmula de Heráclito, Parménides ha desarrollado hasta la plena claridad metafísica la idea de Jenófanes. Como Heráclito, trabaja para lograr una conciencia más honda del contenido de la imagen del mundo. Tampoco pretende ocuparse él en orientarse en el mundo o en establecer la conexión efectiva de los movimientos de sus grandes masas. Parménides es, sin duda, el primer escritor que proclamó el gran descubrimiento de la forma esférica de la tierra, aunque no puede ser considerado propiamente como su descubridor, pues no es improbable que encontrara este conocimiento, que hace época en la astronomía, entre los pitagóricos de su patria itálica. Pero el comienzo de su poema didáctico muestra que la reflexión metafísica acerca de las propiedades más generales de la conexión cósmica se le presenta como la gran misión de su vida. Ese mismo comienzo nos hace ver que la conexión cósmica implicaba para él toda la hondura religiosa de la época mítica, lo mismo que ocurre con Heráclito. Todo el esplendor del mundo mítico, la sede de las divinidades y sus radiantes figuras, han desembocado en este mundo metafísico. Por eso, una boca divina es la que al comienzo del poema resume toda la oposición entre la verdad y el error en las siguientes proposiciones: el ser es, el no-ser no es; el error se funda en el supuesto contrario de que el no-ser tiene existencia y de que el ser no existe.

Los fragmentos no bastan para establecer el sentido exacto que corres-

ponde a la explicación y fundamentación de esta su proposición principal.[23] No cabe duda que la fundó en el hecho de que no es posible separar el ser del pensar; el no-ser no puede ser conocido ni expresado. Esta demostración implica de un modo patente que la representación en la que se halla presente la realidad se disipa totalmente si cancela la realidad que en ella se ofrece. Pero semejante expresión moderna corre el peligro de no abarcar el sentido sencillo y total de este pensamiento arcaico. De un modo más sencillo y más cercano al lenguaje de Parménides podemos decir: si el ser no está ahí (una designación abstracta del "es" que expresa la objetividad ofrecida en el representar) entonces tampoco puede haber ningún pensamiento. Como tampoco existe nada fuera del ser, tampoco el pensar es algo diferente del ser. Pues fuera del ser no hay nada; es el lugar donde también tiene su asiento el enunciado. Pensar y ser son, por lo tanto, lo mismo. El no-ser es un no-pensar, un "sin sentido" al pie de la letra.[24]

Estas proposiciones contienen en germen la ley mental de la contradicción en su forma metafísica, pero su alcance va más lejos. Expresan también con una hondura implícita el "hallazgo" de la conexión de conciencia en la que se da el objeto inseparablemente unido al sujeto y posee el carácter de solidez sustancial.

Así, estas proposiciones son, por una parte, el fundamento suficiente de verdades que el pensamiento griego añade a las matemáticas y que hacen posible el tránsito de estas últimas a una consideración científica del cosmos; por otra parte, representan, en la media luz con que alborean en la conciencia, el punto de partida para exigencias más tensas del pensamiento con respecto a las propiedades más generales de la conexión cósmica.

Estas verdades, contenidas implícitamente en las proposiciones indicadas de Parménides, son sencillas. La primera supone la captación de la propiedad de nuestra conexión de conciencia que Aristóteles moldeó luego con su fórmula del principio de contradicción en una forma más exacta, y más sostenible por lo tanto. La otra verdad es la que supone el principio metafísico: no existe ningún nacer ni ningún perecer;[25] el nacer y perecer hay

[23] Según el estado de nuestras fuentes sobre Parménides, la explicación de su lugar destacado en la historia de la metafísica no puede tener lugar más que por medio de una especie de reproducción subjetiva, que en otro caso no estaría permitida.

[24] Así se explica el sentido de la tan discutida proposición: τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (MULLACH, *Fr. phil graec.* I, 118, cf. 40). Cuando Zeller (m. 512) lee ἔστιν y traduce "pues lo mismo puede ser pensado y puede ser" había que esperar νοεῖσθαι, pero el "poder" apenas si corresponde al pensamiento de Parménides. Y el sentido de la sentencia queda asegurado a través de v. 94: τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα y la fundamentación que se le junta.

[25] Señalamos la forma más vieja de esta idea, que fué tan importante para la ciencia de la naturaleza, Parménides, v. 77 (MULLACH, *Fr. phil. graec.* I, 121): τὼς γένεις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος, y v. 69, τοὔνεκεν οὔτε νενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

que excluirlos de lo que verdaderamente es, pues de lo que no es no puede surgir ningún ser, ya que no existe, ni el ser podría engendrar más que a sí mismo. También este principio ha recibido más tarde, en primer lugar por parte de Anaxágoras y Demócrito, una forma más perfilada y sostenible. Los dos principios, depurados de la indeterminación y de la exageración que ofrecen en Parménides, se añadieron en seguida a las verdades de la matemática e hicieron posible así un arranque seguro para el conocimiento de la naturaleza.

Sin embargo, Parménides, en virtud de la forma imperfecta e indeterminada en que concibió estas verdades, llegó a consecuencias que las hacían inaplicables para la investigación positiva y no tuvieron más aplicación que las demostraciones del escepticismo. La ciencia natural moderna, al partir de la conservación de la masa y de la energía, coloca toda la multiplicidad y cambio de los predicados en las relaciones. Parménides exagera el alcance del principio *ex nihilo nihil fit*, válido como principio del conocimiento natural, y construye así un ser eterno, que se extiende con continuidad en el espacio, que excluye todo cambio y movimiento y que representa para él toda la perfección del orden divino del mundo. Partiendo de ese ser niega el mundo real, cambiante, múltiple y su misma apariencia se le ofrece como inexplicable.

De este modo, Parménides, Zenón, Meliso, sacan de sus goznes toda la explicación del mundo creada por la ciencia física que les había precedido. Esta vieja física había explicado el mundo partiendo de un principio formador, que lleva en sí una mutabilidad incierta, ayudándose con las representaciones del movimiento de la materia en el espacio, de los cambios cualitativos, del nacimiento de lo múltiple partiendo de lo uno. Todos los principios constructivos con los que trabajaba esta física fueron puestos en cuestión. Todo lo que tiene tamaño es divisible y, así, no llego jamás a lo simple en que consiste lo compuesto si no abandono el campo de lo espacial. Pero si abandono este campo, tampoco con simples inespaciales podré componer lo espacial. También el espacio intermedio entre dos magnitudes espaciales puede ser dividido infinitamente. Por otra parte, toda magnitud espacial está abarcada por otra. El camino que recorre un cuerpo en movimiento es infinitamente divisible.

De hecho, las dificultades que estos pensadores señalan en el espacio, en el movimiento, en lo múltiple, son insuperables dentro de la metafísica, y sólo el punto de vista gnoseológico, que se retrotrae al origen de los conceptos, puede resolver estas contradicciones. Se da cuenta de cómo se ofrece la realidad en la intuición y cómo la libertad infinita de la voluntad puede dividir y juntar a placer esta realidad, cómo por medio de la abstracción puede reconstruir el continuo real y el movimiento mediante puntos, me-

diante el análisis de la trayectoria del movimiento en tales puntos, sin por ello alcanzar jamás la realidad del hecho de la intuición.

A todo teorema metafísico le sigue, como su sombra, la conciencia del residuo oscuro de los hechos no derivables de él. El devenir de Heráclito contradecía su concepción del fuego como sustrato vivo al que inhiere el devenir; al ser de Parménides contradecía el mundo cambiante. La marcha de la metafísica se encamina, naturalmente, a supuestos cada vez más complicados, que por lo mismo son más adecuados para explicar los hechos, pero que, por otra parte, contienen un número creciente de dificultades.

II

## *ANAXÁGORAS Y EL NACIMIENTO DE LA METAFÍSICA MONOTEÍSTA EN EUROPA*

JUNTO A Zenón y Meliso, que partiendo del nuevo fundamento emplearon su destructora dialéctica contra todos los recursos disponibles para la explicación física del mundo, tenemos a Leucipo, Empédocles, Anaxágoras, que sobre este terreno transformaron la explicación física del mundo. En la misma generación nos tropezamos con la dirección escéptica y la progresiva. Ya entonces se pudo ver que el efecto provechoso en la ciencia no procede de aquellos que se hallan en posesión de la verdad, sino de aquellos otros que, empujados por la fe en el conocimiento, hacen un nuevo intento para aproximarse a él, aunque empleen supuestos que no puedan desarrollarse sin contradicción según la razón de la época. Así, se emplearon para la explicación el movimiento y el vacío, aunque ninguno de los investigadores que los usaron eran capaces de vencer las contradicciones que implicaban. Porque este es el nexo final de la ciencia humana: un ensayo sigue a otro en la realidad para aproximarse a ella y hacer explicable su facticidad; los más perfectos sobreviven a los imperfectos. Así surgió entonces el nuevo concepto metafísico fundamental de "elemento", más exactamente desarrollado, el "átomo". Las consecuencias que la escuela eleática sacó de los dos principios sobre el ser arriba indicados, fueron más allá de lo implicado en estos principios; se presentaron con gran pujanza las consecuencias negativas: la visión cósmica del ser todo-uno destruyó la diversidad del cosmos. Por eso la voluntad de conocimiento dió un rodeo; Leucipo, Empédocles y Demócrito trataron de acomodar el principio del ser a la tarea de una explicación del mundo cambiante y diverso.

Su teorema fundamental se apoya también en Parménides. No existe ningún nacer ni perecer, sino únicamente unión y separación de partículas materiales por medio del movimiento en el espacio cósmico. Este teorema se presenta en todos ellos. Puede demostrarse que surgió de la escuela eleática.[26] Es cierto que no pueden comprobarse las relaciones históricas en que, sin duda, estuvieron involucrados estos hombres. Tampoco conocemos el tipo de argumentación en cuya virtud Leucipo, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito justificaron su teoría de las partículas materiales inmutables frente al ser único de los eleatas. Sea como quiera, el caso es que en el

[26] SIMPL., *In Phys.*, f. 7 r 6 *ss.* (DIELS, *Doxogr.* 483). Tomado de Teofrasto: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος... κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν.

edificio de la metafísica europea se desarrolló, a partir del concepto del ser, una de sus diversas posibilidades, y la más obvia: fragmentación de la realidad en elementos que, por una parte, satisfacían las exigencias del pensamiento que reclamaba puntos de apoyo invariables para su cálculo y que, por otra, no excluían una explicación del cambio, de la multiplicidad y del movimiento. Así se realizó un progreso importante. En lugar de una fuerza activa en transformación incierta o de la relación de una semejante fuerza con una materia ilimitada (pitagóricos), tenemos elementos homogéneos invariables. Con aquella fuerza se podía explicar todo mientras que estos elementos permitían un cálculo claro, abarcable, en la explicación del mundo.

Con esto penetra en la explicación del cosmos una nueva clase de conceptos. Así, el átomo de Leucipo, las simientes de las cosas de Anaxágoras, los elementos de Empédocles, lo mismo que las figuras matemáticas con las que Platón construía el mundo de los cuerpos. La causa primera como razón explicativa (ἀρχή) era una categoría metafísica que podía ponerse en la base de toda la realidad, como contenido parcial que se daba uniformemente por toda ella. El concepto de elemento o de átomo ha sido desarrollado en la naturaleza exterior y, en virtud de su característica de rígida inmutabilidad, sólo tiene validez para ella. Tampoco representa una parte constitutiva de la realidad natural, es decir, un concepto sencillo contenido en ella; tales conceptos son el movimiento, la velocidad, la fuerza, la masa. Se trata, más bien, de una creación constructiva para la explicación de los fenómenos naturales al igual del concepto de la idea platónica.

Al presentarse el concepto de elemento como realidad metafísica y ser tratado de este modo, surgieron dificultades que eran insuperables en estas condiciones. Una tal dificultad tenemos, por ejemplo, en la suposición atribuída a Leucipo de que, junto al ser, tiene también existencia un no ser, es decir, el espacio vacío. Y, sin embargo, el movimiento no era posible sin este supuesto. Anaxágoras niega el espacio vacío,[27] pero ya no le es posible explicar la dispersión de sus partículas materiales. Otra dificultad procede del supuesto de la indivisibilidad de las partículas, tal como la señalaban los atomistas. Parece que contra esto enderezaba Anaxágoras su profunda teoría de la relatividad de las magnitudes.[28] Por último, también residía una dificultad en la inexplicabilidad de los cambios cualitativos a base de átomos; frente a esto desarrolló Anaxágoras una teoría muy complicada, y en este punto se notó la importancia que para el desarrollo de la atomística significó la presencia de Protágoras. Porque Protágoras se halla entre Leucipo y Anaxágoras, por una parte, y el acabado del sistema atomista por

[27] ARIST., *Phys.*, IV, 6.

[28] SIMPL., *In Phys.*, f. 35r (MULLACH, I, 251 *fr.* 15). Véase también la ilustradora indicación de Zeller, de que Anaxágoras se ha referido polémicamente en su escrito, a Leucipo (I⁴, 920 *s.*).

otra. Su teoría de la percepción sensible hizo posible la solución, científicamente fundada, de las representaciones de lo cualitativo a partir de los átomos, y la tradición nos dice expresamente que Demócrito se enfrentó con Protágoras, acaso en una obra especial.[29] La teoría atómica de Demócrito, rodeada de tantas dificultades, vinculada al escepticismo a través de Protágoras, recibió todavía con Metrodoro y Nausífanes un cuño aún más escéptico, y a través de este último llegó a Epicuro;[30] se mantuvo a pesar de todas las dificultades porque, como lo indicará el curso ulterior, representaba una parte justa de la explicación natural.

El concepto de las partículas materiales era un concepto metafísico constructivo, y así surgió para estos teóricos el problema constructivo de si se podría explicar el cosmos a base exclusiva de ellas.

En este punto del desarrollo, en la época más bella de Atenas, hace su aparición, en conexión con la situación de las ciencias, el esbozo primero y bien pensado de esa construcción del cosmos que ha procurado a la metafísica europea su largo señorío sobre el espíritu de nuestro continente. Se trata de la doctrina de una razón del mundo distinta del cosmos mismo que, como primer motor, es la causa de la conexión regular y hasta teleológica del cosmos.

El monoteísmo, es decir, la idea de un Dios diferente por completo de la naturaleza, no sólo en concepto, sino también en realidad, que rige al mundo como poder puramente espiritual, surgió en el Occidente en conexión con los estudios astronómicos; ha sido sostenido durante dos milenios por un razonamiento que se respalda en la captación de la estructura del mundo. Con veneración me acerco al hombre que por vez primera pensó esta simple conexión del movimiento regular de los astros con un primer motor. Su persona se presenta ante los antiguos como la representativa de una dirección del espíritu encaminada hacia la sabiduría, con descuido de la listeza para el provecho propio. "A alguien que le preguntaba por qué uno prefería el ser al no ser, parece que le contestó Anaxágoras: a causa de la contemplación del cielo y del orden que se extiende por todo el cosmos."[31] Este pasaje nos revela la conexión en que veían los antiguos el espíritu de sus indagaciones astronómicas con su metafísica monoteísta. De aquí el carácter que impregnaba a todo su ser, la dignidad, la sublimidad que, según testimonios fidedignos, comunicó a su amigo Pericles.[32]

Los fragmentos que nos quedan de su obra sobre la naturaleza respiran la misma sencilla majestad. Sin querer, comparamos el comienzo del mismo con el gran documento del monoteísmo de los israelitas, el relato de la

[29] Plut., *Adv. Colot.*, c. 4 p. 1109 A. Cf. Sext. Empír., *Adv. math.*, vii, 389.
[30] Zeller, *op. cit.*, 857 *ss.*
[31] *Eth. Eudem.*, i, 5; cf. *Eth. N.*, x, 9.
[32] Además de los conocidos pasajes de Plutarco, cf. el *Fedro* de Platón, 270 A.

creación. "Todas las cosas estaban juntas, inmensurables en cantidad y en pequeñez; porque también lo pequeño era inmensurable. Y como todo estaba junto, nada aparecía claramente a causa de la pequeñez."[33] Pero Anaxágoras desarticula el estado inicial de la materia con los recursos de la metafísica ítala. La idea más antigua de una materia animada de una transformación espontánea, que permitía derivarlo todo y, por lo tanto, nada, había sido eliminada por esa metafísica. Siguiendo a ella y de acuerdo en esto con Empédocles y Demócrito, colocó Anaxágoras como base de sus ideas el siguiente principio: "los griegos hablan sin razón del nacimiento y perecimiento. Porque ninguna cosa nace ni perece".[34] En lugar de nacimiento y aniquilamiento, tenemos unión y separación; por lo tanto, movimiento de las sustancias en el espacio. Estas partículas de masa, que ponen como base Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, han seguido siendo la base de toda teoría acerca de la conexión natural, que requiere un punto de apoyo sólido, accesible al cálculo. En diversos puntos se diferencian estas "simientes de las cosas"[35] o "cosas" de Anaxágoras (por decirlo así, las cosas en pequeño) de los átomos de Demócrito. Teniendo en cuenta la situación de la investigación de su época, Anaxágoras desarrolló el realismo más fuerte posible. En sus partículas materiales se ofrece ya toda la gradación de cualidades que nos presenta la percepción sensible. Y como le faltaba toda idea del proceso químico, tuvo que acudir a otros dos principios auxiliares, cuyo carácter paradójico no ha comprendido la tradición partiendo de la conexión. En todo objeto natural están contenidas todas las simientes de las cosas; pero nuestros sentidos tienen una capacidad perceptiva muy limitada, y así se explica la apariencia engañosa de los cambios cualitativos.[36] Pero encontramos ya en Anaxágoras el teorema de la relatividad de las magnitudes, que fué explotado por la época sofística en sentido negativo y cuyo alcance fué desarrollado de modo independiente por Hobbes. Parece que, en relación con esto, Anaxágoras supuso que toda parte minúscula por nosotros imaginable había de ser considerada como un sistema que abarcaba una multiplicidad de partes. Se nos relatan diferentes experimentos realizados por él con los que pretendió corroborar ideas físicas fundamentales. La tradición lo destaca como físico en sentido eminente.

[33] SIMPLIC., *In Phys.*, f. 33 v. (MULLACH, I, 248 fr. 1.)

[34] SIMPLIC., *In Phys.*, f. 34 v. (MULLACH, I, 251 fr. 17.)

[35] SIMPLIC., *In Phys.* f. 35 v. (MULLACH, I, 248 fr. 3): σπέρματα πάντων χρημάτων.

[36] Es de observar que el más viejo experimento sobre ilusiones de los sentidos se nos trasmite con la noticia de su empleo para la demostración en esta conexión. Si se añade al blanco un líquido oscuro gota a gota, nuestra impresión sensible no es capaz de distinguir el cambio gradual de la coloración, aunque en la realidad este cambio tiene lugar. Su paradoja de la "nieve negra" entra dentro de la misma conexión. Otros experimentos de Anaxágoras, ARIST., *Phys.*, IV, 6.

Por medio de una inducción osada trasladó la física de la tierra a la bóveda celeste.

En un día claro cayó un gran aerolito en Egos Pótamos. Anaxágoras supuso que procedía del mundo sideral y dedujo de la caída este aerolito la homogeneidad física de todo el cosmos.[37] Como suponía que la órbita de la luna alrededor de la tierra estaba más cerca de ésta que la trayectoria del sol y explicaba los eclipses de sol por la interposición de la luna entre éste y la tierra, tuvo que concluir, partiendo de los eclipses de sol, que la luna tenía que ser una masa grande y compacta.[38] No podemos ofrecer en forma clara los razonamientos en cuya virtud determinó las posiciones, el tamaño y las causas de iluminación para los diversos astros. Los eclipses de luna los explicaba en parte por las sombras de la tierra, en parte, por cuerpos oscuros interpuestos entre la tierra y la luna. Entre todos los astros, la órbita más cercana a la tierra la describe la luna, como se ve por el hecho de que en los eclipses de sol se interpone entre la tierra y el sol. Expuso una teoría de las fases de la luna y explicó —cosa que destaca Platón como la aseveración que mayor prestigio le dió[39] la luz de la luna (por lo menos parcialmente) por la iluminación por los rayos de sol; "mientras el sol torna en círculo arroja siempre nueva luz sobre ella".[40] En conexión con esto consideró que la luna, con sus valles y montañas, estaba habitada; interpretó la fábula de que el león Nemeo cayó del cielo recordando el aerolito: pudo haber caído muy bien de la luna. Se figuraba al sol como una masa pétrea ardiente, que circulaba en una lejana región del cielo; al comparar su tamaño con el de la luna lo considera mucho mayor que el Peloponeso, que equiparaba al de la luna. También las estrellas eran para él masas ígneas cuyo calor no sentíamos en virtud de su alejamiento.

Esta idea de la homogeneidad física en la constitución de todos los cuerpos le sirvió como principio para, sobre la base del otro principio constituído por el hecho de la rotación de los astros, llevar a cabo su gran conclusión metafísica. Porque el teorema de la homogeneidad física de todos los cuerpos celestes implicaba también la idea de que la gravedad operaba en todos ellos. De aquí resultaba la necesidad de suponer una fuerza contraria, de poder extraordinario, que produjera y mantuviera el movimiento circu-

[37] Esta conclusión de Anaxágoras sobre Sileno se conserva en DIÓGENES LAERCIO, II, 11 *s*. Para lo que sigue observamos que, a los fines de la exposición, se ha prescindido de si Anaxágoras fué el primero en proponer todas estas teorías.

[38] HIPÓL., *Philos.*, VIII, 9 (DIELS, 562): Hip. enlaza en su información: que Anaxágoras fué el primero en determinar con exactitud eclipses y fases de la luna, y que explicó la luna como un cuerpo similar a la tierra, suponiendo que contenía montañas y valles.

[39] PARMÉNIDES, v. 144 (MULLACH, I, 128).

[40] En el *Cratilo*, 409 A.

lar de estos cuerpos pesados y poderosos. Apoyó en la caída del gran aerolito la explicación de que todo el mundo sidéreo se compone de piedras: si cesara la poderosa rotación entonces se derrumbaría.[41] La tradición compara, sin atribuir a Anaxágoras la comparación, esta relación existente entre la fuerza de gravedad que atrae a los cuerpos celestes para abajo y la fuerza que los hace circular e impide su caída, relación que se halla en la base de su movimiento circular, con esa otra relación en cuya virtud la piedra no sale de la honda y el agua de una escudilla no cae al hacerla girar si el movimiento de la misma es más rápido que el del agua hacia abajo.[42]

A este razonamiento se enlazaba otro cuyos miembros acaso se puedan completar en forma convincente. Por medio de él determinaba la fuerza que produce la rotación de los astros en el espacio cósmico como una fuerza constante y que actúa con arreglo a fin y que, desde fuera, separada por completo de la materia cósmica, provocaba y sostenía la rotación de los astros. Así entra en la historia, sostenido por un razonamiento astronómico, el principio cósmico de la razón (el νοῦς).

La rotación a que reduce Anaxágoras la fuerza que se opone a la de gravedad la identifica expresamente con la rotación (περιχώρησις) "en la cual los astros, el sol y la luna, el aire y el éter se mueven actualmente".[43] Esta última rotación es la aparente en la que todo el cielo con todas sus estrellas torna diariamente de este a oeste alrededor de la tierra. Anaxágoras conocía la rotación de toda la bóveda celeste en torno a su eje, si bien este concepto del eje no fué pensado por él en todo su rigor matemático. Persiguiendo los círculos paralelos que sobre el horizonte recorrían algunos astros parcialmente y otros en total, hasta los círculos mínimos de las Osas o hasta la estrella β de la Osa Menor, la más cercana al polo, tenía que obtener una idea, si bien imperfecta, del punto nórdico terminal de este eje.[44] Parece inevitable una combinación de los testimonios de las fuentes por la cual se pueda establecer su conexión recíproca y con la situación

[41] Diógenes, *ob. cit.*

[42] Humboldt, *Kosmos*, 1ª ed., ii, 348. 501 cf. i, 139 y en otros pasajes, según los apuntes de Jacobi acerca del saber matemático de los griegos, apuntes citados por Humboldt pero que se han perdido o se hallan escondidos en alguna parte. Plut., *De facie in orbe lunae*, c. 6. p. 923 C. Ideler. *Meteorologia Graec.*, 1832, p. 6.

[43] Simplic., *In Phys.*, f. 33 v. 35 i. (Mullach, i, 249 fr. 6).

[44] Con lo que coincide la forma en que en el capítulo de Diógenes sobre Anaxágoras se menciona el polo; Diog. ii, 9. Pues desde la época de Homero la parte del cielo en que se encuentra este lugar era especialmente importante: "la Osa, que suele llamarse también el carro del cielo, que gira en el mismo lugar... y que nunca se sumerge en el baño del Océano". Arato señala *(Phaen.*, 37 *s.)* que los griegos necesitaban en su navegación de la Osa Mayor porque es más clara y se ve más fácilmente a la caída de la noche. Los fenicios se apoyan en la Osa Menor, que es más oscura, pero más útil para los barcos porque describe un círculo más pequeño.

de la astronomía entonces.[45] Ese lugar que habría de constituir el punto nórdico terminal de un eje en cuyo torno imaginaríamos que se verificaba la rotación, es el punto cósmico a partir del cual el *nus* (la razón del mundo) inició el movimiento de rotación de la materia y desde el cual sigue operando todavía. El *nus* comenzó por lo pequeño; el lugar en que esto ocurrió es el polo. Por lo tanto, aquí empieza la rotación que, de ahí, se va extendiendo cada vez más, y con la rotación misma se opera también la separación de las partículas materiales. Al restablecer en este sentido la concepción fundamental de Anaxágoras obtenemos también una idea más clara de lo contenido en las siguientes proposiciones: la rotación operada por el *nus* es idéntica con la rotación actual de la bóveda celeste, pero el *nus* ha provocado esta rotación desde un punto mínimo a partir del cual se ha ido extendiendo. Pues estas proposiciones nos llevan a un punto inicial en el cual se describe el círculo más pequeño en la bóveda celeste.

Si partimos de esta representación fundamental veremos cómo dedujo Anaxágoras su monoteísmo. Si partió de la extensión de la gravedad a todos los cuerpos celestes y había postulado una fuerza contraria, así concluyó después, sobre la base de la rotación común de todos los puntos de la bóveda celeste (reservándose una explicación mecánica especial para el movimiento propio del sol, de la luna y de los planetas), a la existencia de una fuerza independiente de la materia de estos cuerpos, que actúa con arreglo a fin y es, por lo tanto, inteligente. "Lo otro tiene una parte de todo unida consigo. Pero el *nus* es un algo inmensurable y magnífico y no se halla mezclado con cosa alguna,[46] sino que reposa sobre sí mismo".[47] En primer lugar: el *nus* tiene que estar separado de la materia, pues si estuviera mezclado con ella esto impediría que pudiera dominar las cosas como lo hace ahora que descansa sobre sí mismo.[48] Y semejante fuerza independiente, que provoca la rotación común, nos la podemos imaginar de la manera más simple como separada espacialmente de la bóveda celeste y operando desde fuera y sobre un punto la rotación y la formación del mundo; para Anaxágoras, para quien el *nus* era la más ligera y la más pura de todas las cosas, algo como refinada materia o que se halla en los límites de lo material, esta idea era inevitable. En segundo lugar: el conocimiento de los movimientos comunes de toda la bóveda celeste completaba esta conclusión en el sentido de que esta fuerza que actuaba desde fuera era única. Finalmente, la consideración de la teleología interna de la fábrica del universo, lo mismo

[45] Me ha sido precioso encontrar en las *Mémoires de l'Institut*, vol. XXIX, pp. 176 *ss.*, en el trabajo de MARTIN, *Hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre* esta combinación que desde hace una serie de años expongo en mis lecciones.

[46] Dice Anaxágoras: con ningún χρῆμα, partícula material.

[47] SIMPLIC., *ob. cit.*, f. 33 v. (MULLACH, I, 249 fr. 6.)

[48] *Ibidem.*

que de los organismos diversos de la tierra, nos daba a conocer a ese primer motor como un *nus* que actúa según interna finalidad. Pero esta finalidad del universo no consiste en su adecuación a los fines del hombre, sino en una adecuación inmanente cuya expresión es la belleza, cuya consecuencia la conexión unitaria para un entendimiento y que, por lo mismo, nos remite a una inteligencia ordenadora pero, por decirlo así, impersonal.[49]

Así nació, en la más bella época de la historia griega y desde los campos de la ciencia del cosmos, especialmente de la indagación astronómica, el monoteísmo griego, es decir, la idea del fin consciente como dirigente del complejo dinámico unitario y teleológico del cosmos y de la razón como el motor espontáneo, que opera con arreglo a fin. El hombre que trazó este monoteísmo fué apodado por la población ateniense de aquellos días, con una conciencia en que se mezclaban el atisbo de su extraña sublimidad y la broma, el *nus*. El círculo de Anaxágoras, Pericles y Fidias rodeó a esta doctrina de una atmósfera esotérica que fué resentida por el creyente pueblo y que la hizo impopular. En el Zeus de Fidias esta idea cobró su expresión artística.

No es este lugar para exponer cómo superó Anaxágoras las dificultades que le ofreció en detalle el desarrollo de su gran idea. El primer paso en una construcción más pormenorizada del nacimiento del mundo le forzó en una imaginada dificultad. El asunto es muy característico por lo que respecta al predominio de las ideas de regularidad geométrica en el espíritu griego. La posición inclinada del polo y de los círculos paralelos de los astros con respecto al horizonte le indujo a suponer que, originariamente, la rotación de los astros tuvo lugar paralelamente al horizonte, de este a oeste, por lo tanto, el eje de rotación de la bóveda celeste fué perpendicular a la superficie de la tierra (a la que atribuía la forma de un cilindro liso); el punto final de este eje encontraba en su centro a la bóveda que se elevaba sobre el horizonte (en el cenit). Cuando luego la superficie de la tierra se inclinó hacia el sur, recibió el polo su posición actual; y ocurrió ello inmediatamente después de la presencia de la vida orgánica sobre la tierra. Las fuentes ponen esto en relación con la aparición de diversos climas y con zonas terrestres habitadas en oposición con las no habitadas.[50]

[49] ARIST., *De anima*, I, 2, 404 b. 1, de Anaxágoras: πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Anaxágoras mismo (MULLACH, I, 249, fr. 6) καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, π ά ν τ α δ ι ε κ ό σ μ η σ ε νόος.

[50] DIELS, 337 f.; los pasajes paralelos de Plutarco y Estobeo, cf. DIÓG., II, 9. Según el sentido literal de los pasajes paralelos y las noticias sobre la teoría correspondiente de los atomistas hay que suponer que según Anaxágoras la tierra se inclinó hacia el sur y no que, al revés, el eje del cielo y el polo se inclinaran. Humboldt, *Kosmos*, 3, 451, parece referir el pasaje a la inclinación de la eclíptica. "La antigüedad griega se ha ocupado mucho de la inclinación de la eclíptica... según Plutarco,

La idea de Anaxágoras de cómo surgieron los astros y sus trayectorias mediante el impulso que el *nus* comunicó a la materia cósmica es bastante deficiente. Vemos aquí lo mismo que en la atomística: sobre premisas aisladas, conformes a la ciencia moderna, no surgen resultados adecuados, pues faltan otras premisas necesarias y se colocan en su lugar falsas ideas físicas abstraídas de la apariencia sensible. Lo que en el estado inicial de Anaxágoras se halla compacto, resulta dispersado por la rotación y, a tenor de su naturaleza, lo caliente, brillante, ígneo, que Anaxágoras designa como éter, se eleva, en la atmósfera se va decantando lo húmedo y de lo húmedo lo sólido que, según una "noción universal" básica, tiende al reposo. De esto que cae, la rotación va absorbiendo partes que siguen girando como astros.

Pero ahora se nos presenta la cuestión vital de esta cosmogonía. Anaxágoras tenía que resolver sobre todo el problema de explicar los movimientos celestes conocidos y que no se podían subordinar a la rotación diaria general: así, el movimiento anual del sol, el período de la luna, los movimientos, aparentemente tan irregulares, de otros astros erráticos. Explicó estos movimientos mecánicamente, introduciendo una tercera causa cósmica que sería el aire prensado por la contrapresión de la rotación de estos astros.[1]

Este fué el punto que hizo que esta gran cosmogonía apareciera insostenible en la época de Platón. El conocimiento más exacto de las trayectorias aparentes de los cinco planetas visibles a simple vista —el número de los planetas se hallaba ya determinado en los tiempos de Platón— hacía imposible admitir la explicación por la contrapresión del aire. Y por eso la metafísica monoteísta de Anaxágoras experimentó una notable transformación.

Unos, separaron el movimiento propio de los planetas del movimiento común diario de todo el cielo en el plano del ecuador, que no pasaría de ser un movimiento aparente que redujeron a un movimiento diario de la tierra. En consecuencia, no era menester acomodar los movimientos propios de los planetas en una rotación total. Otros inventaron un mecanismo enor-

*Plac.*, II, 8, Anaxágoras creía "que después de haberse originado el mundo y de haber producido en su seno seres vivos se había inclinado hacia el mediodía". El origen de la inclinación de la eclíptica era imaginado como un suceso cósmico.' Esta falsa interpretación ha nacido por relacionar esta inclinación de la superficie de la tierra con el origen de los climas.

[1] Esto se nos transmite acerca del sol y de la luna. Pero hay que suponer que también explicaba por la misma causa los movimientos irregulares del cielo notados por él, y que supuso en relación con el sol y la luna. Él y sus contemporáneos distinguían los planetas como astros que cambian de lugar, ARIST., *Meteorología*, I, 6 p. 342 b 27, y por su conjunción explicaba los cometas. Pero ni el mismo Demócrito conocía con más exactitud su número y sus movimientos. SÉNECA, *Nat. quaest.* 7. Cf. SCHAUBACH, *Anax.*, fr. p. 166 *s*.

me por medio del cual se podría producir dentro del movimiento común del cielo el movimiento compuesto de los planetas y se renunció, por lo tanto, a la hipótesis de una fuerza simple y única para la explicación de este sistema de movimientos. Hicieron lo primero los pitagóricos; en los fragmentos de Filolao encontramos esta visión cósmica. Lo segundo lo hizo la escuela astronómica a que se adhirió Aristóteles, y la metafísica que dominó en la Edad Media se apoyó en parte en esto y en parte en el nuevo ensayo de Hiparco y de Ptolomeo. Por lo tanto, la metafísica europea dominante fué orientada en el desarrollo de su idea acerca de la fuerza que mueve el mundo de los astros a través del análisis de las órbitas más complicadas de los planetas. Este análisis se hizo según la regla de la investigación astronómica que ya formuló Platón: si partimos de las órbitas que describen los planetas en el cielo, habrá que buscar los movimientos uniformes y regulares que expliquen las trayectorias dadas sin hacer violencia a los hechos.[52] Esta fórmula contenía la expresión justa del problema y del método, pero también aquella hipótesis arbitraria de los movimientos en sí que sujetó a la vieja astronomía a reducir todos los movimientos a movimientos circulares. Aplicando esta fórmula, la doctrina de Anaxágoras del *nus* que mueve al mundo se cambió en la doctrina aristotélica de un mundo de espíritus en el cual, bajo el primer motor inmóvil, que produce directamente el movimiento perfecto de la esfera de las estrellas fijas, se produce luego la rotación de otras tantas esferas movidas por otros tantos seres eternos e incorpóreos.

[52] Noticia de Sosígenes en Simplicio acerca del *De caelo*, schol., p. 6, 2. τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τά περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.

III

## *LA CONCEPCIÓN MECÁNICA DEL MUNDO FUNDADO POR LEUCIPO Y DEMÓCRITO. LAS CAUSAS DE SU IMPOTENCIA PASAJERA FRENTE A LA METAFÍSICA MONOTEÍSTA*

INÚTILMENTE SE opuso a esta gran doctrina de la razón que mueve teleológicamente el mundo la concepción atómica fundada por Leucipo y Demócrito y que, a través de Epicuro y de Lucrecio, llega a Gassendi y a las modernas teorías de una mera mecánica de partículas materiales. Entre las razones que se oponían a la influencia de Demócrito en su época tenemos, en primer lugar, el hecho de que, partiendo de sus premisas, era imposible por entonces una explicación exacta de los movimientos de los astros.

Ya hemos dicho cómo en la situación de la ciencia griega surgió la teoría de las partículas materiales con la aparición de la metafísica de Parménides; estaba representada por Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito.[53] También puede comprobarse cómo la teoría atómica de los dos últimos pensadores se fundaba en consideraciones metafísicas. Porque Leucipo y Demócrito demostraban su teoría, bajo el supuesto de la realidad del movimiento y de la división, partiendo del concepto eleático del ser como una unidad indivisible y con la negación consiguiente del nacimiento y de la aniquilación:[54] así deducían el átomo y el espacio vacío.

Tratemos de ver claramente la significación de la teoría atómica en la forma que le prestaron entonces Leucipo y Demócrito. Para eso prescindimos de la fundación metafísica que hemos apuntado y separamos la consideración de su valor científico general de su aplicabilidad en la situación de la ciencia entonces. Esta teoría atómica, tal como la fundaron Leucipo y Demócrito, resulta, a tenor de su aplicabilidad científica, la teoría metafísica más importante de toda la antigüedad. Es la expresión más sencilla de la exigencia que el conocimiento hace a su objeto de que posea sustratos firmes y continuos para el juego de los cambios, del nacer y perecer. Esto lo alcanza la teoría atómica al perseguir con sentido natural los procesos de división y composición de las cosas singulares, los de la desaparición aparente de una cosa en el cambio de los agregados y los de su reaparición; llegó así a cosas pequeñas, sustancias, todos indivisibles que llenan perennemente el espacio. Pues que se imagina posible la partición de una cosa porque se compone de partes discretas, los límites de esa disgregación los constituyen partes que ya no son divisibles porque no se componen de

[53] *Vid.* cap. II.

[54] *Vid.* nota 25.

partes discretas. La teoría atómica puede establecer entonces las unidades indivisibles como sustancias invariables, al igual de la verdadera sustancia de Parménides; porque el cambio es sólo explicable mediante el desplazamiento de las partes. Finalmente, y esto constituye el sentido verdadero de toda atómica auténtica, puede transferir la imagen visible de los movimientos en el espacio, alejamientos, expansiones, masas, a este mundo de lo pequeño, que se sustrae a la visibilidad. Forma parte integrante de este cuadro intuible el espacio vacío. Pues antes de poseer conceptos adecuados de la atmósfera nos parece que las cosas se dispersan en ella y al rectificar esta idea tampoco podemos imaginarnos el movimiento sino mediante la ayuda del vacío en el cual se dispersan los objetos. Esta sencilla intuibilidad se completa con otros dos teoremas: todo efecto que tiene lugar en el cosmos se reduce al contacto, a la presión y al choque, por lo tanto, todo cambio se reduce al movimiento en el espacio de átomos invariables, y así todas las impresiones cualitativas, fuera de la densidad, de la dureza y del peso, se atribuyen a los sentidos y se niegan a los objetos.[55] Semejante modo de considerar tenía que satisfacer al entendimiento ocupado con los objetos sensibles, si bien al principio, mientras su aplicación al problema de la ciencia natural fuera todavía mínima, sólo podía revestir el valor de una metafísica. Por esto, una vez que se presentó ante el pensamiento griego éste no lo abandonó ya más.

Pero esta teoría atómica no podía, sin embargo, llegar a dominar en la época de Leucipo y Demócrito, porque faltaban las condiciones para su aplicación a la explicación de los fenómenos. Los movimientos de las masas en el espacio cósmico constituían el problema capital de la ciencia natural de aquellos días, y desde la aparición de Anaxágoras había pasado cada vez más a ocupar el primer plano de la atención el estudio de los planetas. Sin embargo, Demócrito se apoya todavía en puntos decisivos en la construcción astronómica de Anaxágoras, cuya teoría, como sabemos, habría de mostrarse insuficiente. Ya Demócrito no dispone con sus supuestos de ningún medio de explicación astronómica.

Si admitimos[56] que ha considerado como premisa para la explicación del

[55] En este importante punto le sirvió a Protágoras la fundación más exacta de los atomistas.

[56] Así ZELLER, I, 779, 791, cuya concepción ha sido tan influyente (por ejemplo LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 1², 38 *ss.)*. Sólo puedo indicar por qué no me convencen sus razones. Los pasajes de ARIST., *De caelo*, IV, 2, 308 b 35, y TEOFRASTO, *De sensibus*, 61, 71 (DIELS, 516 *ss.)* demuestran sólo las proposiciones ofrecidas en el texto sobre los enlaces de los átomos. Pero no estamos autorizados a trasladar el peso y la caída vertical de estos cuerpos compuestos al comportamiento de los átomos que giran en δῖνος. Y si se omite esto, tales pasajes se hallan de acuerdo con aquellos otros que excluyen la caída vertical del átomo como estado inicial y establecen como tal el δῖνος: ARIST., *De caelo*, III, 2, 300 b 8; *Metaph.*, I, 985 b 19; Teofrasto, en SIMPLIC.,

cosmos la caída de arriba abajo de los átomos en el espacio vacío a consecuencia de su pesadez y la relación proporcional de la velocidad de su caída con su masa, que, por lo tanto, ha trazado una concepción mecánica conexa, tenemos entonces que las razones explicativas por él empleadas resultan del todo insuficientes; la inadecuación de esta teoría para explicar el cosmos intelectualmente ordenado apenas si podría provocar más que una sonrisa en la escuela matemática de Platón. Ya la trayectoria de un cuerpo arrojadizo podía mostrar qué fugaz es la acción de los diversos choques entre los átomos frente a la gravedad que atrae constantemente hacia abajo.

Sin embargo, apenas si es sostenible esta concepción que encontramos en las fuentes. Demócrito se mantuvo en que el movimiento eterno de los átomos en el espacio vacío se halla condicionado por su relación con éste. Se figuraba el primer estado de movimiento como un movimiento circular de todos los átomos, como δῖνος. En este *dinos* los átomos chocan entre sí, se unen, y de su acumulación se forma un cosmos que finalmente es destruído por otro compuesto de masas más poderosas. Allí donde surge una unión entre átomos existe también, dentro de ella, una cierta proporción cuantitativa de las masas atómicas con los espacios vacíos comprendidos en la unión; esto condiciona la diversidad de los pesos a igualdad de tamaño, el ascenso de algunas uniones atómicas, el descenso de otras, y con una velocidad distinta correspondiente. La indeterminación y deficiencia de estas representaciones tenía que acarrear la incapacidad de este movimiento de los átomos para convertirse en una explicación del mundo.

No otra cosa ocurre en el campo biológico, en el cual podemos conocer por las fuentes un progreso original de Demócrito por lo que se refiere al conocimiento natural: en este aspecto Demócrito se nos aparece como el único predecesor destacable de Aristóteles. En la medida en que nos lo permite ver el estado lamentable de los fragmentos y noticias, el mérito de Demócrito consistió en la formación de una ciencia cuidadosamente descriptiva, y hasta llega al punto de no rechazar la idea de una relación de adecuación entre los órganos del cuerpo animal y las funciones de su vida para hacer comprensibles los hechos.

Con esto comprendemos lo que ocurrió después. La metafísica monoteísta de Europa no sólo ha abandonado, como construcción insuficiente, los elementos panteístas del tiempo viejo, que siguen repercutiendo todavía en Diógenes de Apolonia, sino también la explicación mecánica del mundo. Sin embargo, no ha sido capaz de extirparlos. La visión mecánica del mundo

*In Phys.*, f. ter, 6 ss. (DIELS, 483 f.), DIÓGENES LAERCIO, IX, 44, 45, PLUTARCO, *Plac.*, I, 23, con pasajes paralelos (DIELS, 319); EPICURO, *Ep.* 2, en DIÓGENES LAERCIO, X, 90; CICERÓN, *De fato*, 20, 46.

expresaba una posibilidad que correspondía al entendimiento y se mantuvo con la fuerte conciencia de su fuerza, que arraigaba en el cálculo de los hechos sensibles; claro que el día de su victoria alumbró cuando los métodos experimentales se apoderaron de ella. La concepción panteísta del mundo correspondía a una situación de ánimo que produjo pronto su renovación en la escuela estoica. Pero más fuerte que estas dos concepciones metafísicas fué el espíritu escéptico. En la escuela eleática supo desplegar las contradicciones, contenidas en las representaciones físicas fundamentales del cosmos, que no podían ser resueltas por ninguna metafísica. También convirtió a la escuela de Heráclito, en virtud de las contradicciones del devenir, en un escaparate del escepticismo. Este espíritu escéptico creció a cada nuevo intento metafísico e inundó toda la ciencia griega. Fué favorecido por los cambios en la vida social y política de Atenas, que centralizaba la ciencia griega desde los tiempos de Anaxágoras. Fué favorecido también por un cambio del interés científico que dedicó su atención principal a los hechos espirituales, al lenguaje, a la retórica, al estado. A la ciencia del cosmos se le opusieron, así, en estas circunstancias, los comienzos de una teoría del conocimiento.

Miremos hacia adelante. ¿Cuál ha de ser en estas circunstancias el destino de la concepción monoteísta? La metafísica monoteísta no ha sido perturbada por el movimiento escéptico; con independencia de las diversas posiciones metafísicas, se fundaba en la visión de la conexión inteligible del cosmos; además, se hallaba sostenida por un desarrollo interno de la vida religiosa; así, sobre los nuevos fundamentos creados por los sofistas y por Sócrates, fué completada por Platón y Aristóteles. Nace la expresión más alta encontrada por el espíritu griego para la conexión del mundo, que se expresa en la intuición como bella y en el conocimiento como inteligible.

Ocurrirá esto al enlazarse la idea monoteísta fundamental con una nueva determinación acerca de lo esencial en que se puede encontrar la conexión del cosmos. Si se busca el ser verdadero nos encontramos con un camino doble. Por una parte, el mundo cambiante puede ser analizado en elementos constantes cuyas relaciones cambian, por otra, se puede buscar lo constante en la uniformidad que el pensamiento capta en el cambio mismo. Y, ciertamente, esta uniformidad se buscará primeramente en los contenidos tal como retornan en la realidad. Pasará un largo tiempo en el que la inteligencia humana se aferrará sobre todo a esta etapa del conocimiento. Sólo luego, y en virtud de un análisis penetrante de los fenómenos, encontrará la regla de los cambios en la ley y así se le ofrecerá la posibilidad de hallar en los elementos constantes puntos de apoyo para esta ley.

Pero ocurre también que todas las formas del pensamiento europeo se

inspiran en la conciencia escéptica acerca de las dificultades y contradicciones ínsitas en los supuestos fundamentales. Incansablemente ,la metafísica comienza de nuevo su trabajo constructivo en un punto más hondo de la abstracción. ¿No es natural que las dificultades y contradicciones que acompañan a la metafísica reaparezcan de nuevo, sólo que en forma más complicada?

## IV

## *LA ÉPOCA DE LOS SOFISTAS Y DE SÓCRATES. SE INTRODUCE EL MÉTODO PARA ESTABLECER LA BASE DEL CONOCIMIENTO*

HACIA MEDIADOS del siglo V antes de Cristo tuvo lugar en Grecia una transformación intelectual que conmovió tan profundamente a los espíritus como ningún cambio de ideas desde que se produjo el acontecimiento del nacimiento de la ciencia misma.

El espíritu escéptico había crecido a cada nuevo esbozo metafísico y se imponía ahora con soberana conciencia. Los cambios sociales y políticos reforzaban el sentimiento de independencia en los individuos. Produjeron un cambio en la orientación del interés gracias al cual ocupó el primer plano la técnica de la actividad dentro de la realidad social que se hallaba en conexión con la vida del estado. Llamaron a la vida a una clase profesional brillante, que atrajo como por encanto la atención de toda la Grecia, los sofistas, que atendían a la nueva necesidad mediante una enseñanza superior encaminada a los asuntos políticos. Comienza a emerger el mundo espiritual ante los griegos junto al mundo natural.

En los comienzos de esta conmoción de todos los conceptos científicos expresó Protágoras, la cabeza dirigente de esta nueva clase profesional, antes de Gorgias, la fórmula de la época. El relativismo a que dió expresión esta fórmula contiene el germen primero de una teoría del conocimiento.

El hombre es la "medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son"; así comenzaba su obra filosófica principal. Lo que a cada uno le aparece, es también para cada uno. Pero estas proposiciones de Protágoras hay que entenderlas bien, teniendo en cuenta los límites que nos imponen los escasos restos. No son la expresión de una teoría general de la conciencia a la que se subordinaría todo hecho presente en la misma. No contienen, por lo tanto, nuestro punto de vista crítico actual. Más bien se trata de la fórmula de su teoría de la percepción que, sin duda, se desarrolló bajo la impresión de los estudios médicos de su tiempo, y se limita en su conexión a las determinaciones predicativas del mundo exterior, pero sin poner en duda la realidad de éste. Expliquémoslo un poco más. La premisa mayor del silogismo que conducía a su fórmula era: el saber es percepción exterior. No podemos determinar si esta premisa era el supuesto, no elevado a conciencia expresa, de su punto de vista o si tuvo plena conciencia de él. La premisa menor mostraba, con respecto al proceso de la percepción, que ésta no podía separarse de su objeto ni el objeto de ella, es decir, que no se podía separar el objeto perci-

bido del sujeto percipiente al que se ofrece. Así resulta Protágoras el fundador de la teoría del relativismo que ha sido desarrollada luego por los escépticos.[57] Pero este relativismo de Protágoras afirmaba acerca de las cualidades de las cosas que sólo existían en la relación, pero no afirmaba lo mismo de la cosa misma. Lo dulce no existe ya si eliminamos el sujeto que lo gusta, pues su existencia consiste únicamente en la relación de la sensación. Pero al desaparecer la sensación de dulce no por eso desaparece el objeto mismo, como lo vemos por su teoría de la percepción. Cuando un objeto toca al órgano del sentido, el objeto se comporta activamente y el sentido pasivamente y así surge, por un lado, el ver, el oír, la sensación especial en el órgano del sentido de que se trate y, por otro, el objeto aparece como coloreado, sonoro, es decir, revestido de diversas cualidades sensibles. Esta explicación del proceso le fué posible al relativismo de Protágoras por una teoría de la percepción, y se ve muy bien que no le era posible anular la realidad del movimiento fuera del sujeto, que es lo que, según él, producía la percepción, poniendo en cuestión la realidad de la cosa misma.[58] Desarrolló luego los diversos estados del sujeto sensible y mostró así que estos estados condicionaban las cualidades de los objetos que aparecían. De esta suerte surgió de su teoría de la percepción la paradoja de que las percepciones se hallan en contradicción entre sí, y, sin embargo, son todas igualmente verdaderas.[59]

Este relativismo, en alianza con el escepticismo de los eláticos y de los heraclitianos, ha movido a Platón a buscar el conocimiento más allá de los fenómenos cambiantes; Aristóteles pudo desplazarlo animosamente, pero no lo refutó; siguió teniendo partidarios y, luego de Aristóteles, reaparece en la fortaleza de la escuela escéptica, inexpugnable para la metafísica griega del cosmos.

Mucho menos importantes son los escritos de los sofistas que sacaron consecuencias escépticas de la dirección negativa de la escuela eleática. Entre ellos tenemos el escrito nihilista de Gorgias "acerca de lo que no es o de la naturaleza". Representa el punto más extremado a que llegó un escep-

[57] Ya Sexto Empírico los señala como relativistas, *Adv. math.*, VII, 60: φησὶ... τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.

[58] La relación de la teoría de la percepción de Protágoras con Heráclito y la explicación de la percepción por una conjunción de movimientos, por lo tanto, por un contacto, parece asegurada por el hecho de que Protágoras podía prestar figurabilidad a su teorema únicamente penetrando en el proceso de la percepción, pero está excluída la posibilidad de que diera semejante explicación, y que Platón le hubiera atribuído otra diferente. Se halla confirmado por la exposición de Sexto Empírico, *Hypot.*, I, 216 f; *Adv. math.*, VII, 60 *ss.*, que no podemos referir a Platón como fuente exclusiva (Zeller, I, 984). Prescindiendo de esta diferencia me remito también a la exposición de Laas, *Idealismus und Positivismus*, I, 1879.

[59] Arist., *Metaph.*, IV, 4, 1107 b 22.

ticismo sin freno. Pero importa señalar que tampoco en este punto se sobrepasaron los supuestos de la metafísica de los antiguos. Ninguna indicación tenemos para suponer que Gorgias afirmara el mero carácter fenoménico del mundo exterior. Esto no lo ha hecho ningún griego, pues ello hubiera significado que había pasado del punto de vista objetivo al de la autoconciencia. Más bien el lema de Gorgias supone que no existe otro ser que el del mundo exterior. En forma netamente griega anula el ser al mostrar que no puede ser pensado el mundo exterior mediante los conceptos que están contenidos en aquél. Y lo hace por medio de un supuesto acerca del ser que nos lo muestra completamente preso en la ciencia objetiva del cosmos. Destruye la posibilidad de que el ser pueda ser pensado como sin comienzo y uno, tal como lo habían concebido los eleatas, valiéndose para ello de las consecuencias sacadas de la espacialidad del ser. Así, esta espacialidad del ser se presenta como el supuesto de su pensamiento.[60] De ahí que atribuya a todo ente el estado de movimiento o de reposo y que conciba el movimiento en el sentido de que implique la división. En su horizonte no se encuentra la idea de que, después de destruir los conceptos por los cuales puede ser pensado el mundo exterior, nos quede como realidad única el sujeto dentro del cual es percibido y pensado ese mundo. Vemos, pues, que también el escepticismo de Gorgias topa con los límites del espíritu griego y no los rompe.

Porque antes que la autognosis descubriera en el sujeto mismo una realidad no sometida a ninguna duda, la realidad se buscaba tan sólo en el ahondamiento en la conexión natural. Así que cuando en la antigüedad se niega la realidad, esta negación va unida a la conciencia trágica de la separación del conocimiento con respecto a su objeto o a la conciencia frívola que jugaba con la apariencia y se complacía en ella.[61]

En la poderosa organización intelectual de Sócrates[62] se lleva a cabo un

[60] Ps.-Arist., *De Melisso* etc., 979 b 21 *ss.*

[61] La concepción de Lange acerca de la conexión del desarrollo intelectual griego llega a la antítesis: "hemos visto arriba cómo, considerado abstractamente, el punto de vista de los sofistas se pudo haber desarrollado más, pero si pudiéramos mostrar las fuerzas que, sin la aparición de la reacción socrática, hubieran podido producir ese efecto, nos veríamos sumidos en perplejidad". *Gesch. d. Materialismus*, I, 43. Así, pues, según Lange, ya en el siglo V antes de Cristo existirían las premisas de la moderna teoría del conocimiento, y ¡sólo faltaron las personas que hubieran sacado las consecuencias!

[62] Las dificultades críticas que surgen de la divergencia entre el relato de Jenofonte y la descripicón platónica no se resuelven de modo suficiente por medio del canon establecido por Schleiermacher y aceptado en su mayoría por la investigación posterior, sino empleando la *Apología* de Platón para decidir críticamente entre aquel relato y las otras obras platónicas. La defensa tendría un sentido únicamente ofreciendo una imagen fiel de Sócrates, por lo menos en lo que se refiere a los motivos de la acusación. Esta fidelidad de la exposición está, pues, garantizada, mientras que en las restan-

trabajo mental profundo y sostenido por medio del cual se alcanza una nueva etapa en la conexión de fin que es el conocimiento. Encontró en la sofística al sujeto que duda, que fiscaliza y ante el cual no resiste la metafísica existente. Busca un respaldo firme ante la enorme conmoción de todas las ideas y este elemento positivo de su gran temperamento anhelante de verdad lo separa de los sofistas. Fué el primero en aplicar obstinadamente el método de retrotraerse desde el saber y la fe de la época a la legitimación de cada proposición.[63] En lugar de un método que deduce a partir de supuestos geniales, introduce otro que reduce cada afirmación a su fundamento lógico. Y como en este pueblo griego también la vida científica era una vida pública, la forma más sencilla e inmediata para investigar la legitimidad de las opiniones en fermentación era la inquisición por este fundamento que no dejaba en paz al interrogado hasta llegar a la confesión última: el diálogo socrático.[64] Con este diálogo se alumbra en la historia de la inteligencia el método analítico que avanza a la última razón cognoscitiva del saber científico, de la convicción científica en general. Y por eso este diálogo, una vez que el infatigable interrogador fué enmudecido por los jueces, se convirtió en la forma artística de la filosofía de su escuela. Al examinar así la ciencia y las convicciones existentes con la piedra de toque de su legitimidad, vino a mostrar que no existía ciencia alguna en ningún campo.[65] De toda la ciencia acerca del cosmos no resistió a su método más que la referencia de la conexión teleológica del mundo a una razón formadora. Tampoco encontró ninguna conciencia clara de la necesidad científica en el campo de la vida moral y social. Veía que la acción del estadista, el hacer del poeta no llevaba claridad alguna sobre su fundamento y, por lo tanto, era incapaz de justificarse ante el pensamiento. Pero descubrió al mismo tiempo que lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo poseen un sentido inmutable sustraído a la pugna de las opiniones.

En este campo de la acción el poder de la autognosis, que hace con él su aparición en la historia, llega a resultados positivos. La razón cognoscitiva de las proposiciones y conceptos de este campo se halla primeramente en la conciencia moral. Al partir Sócrates de las representaciones generales *(notiones universales)* que prevalecían y de los principios que pasaban por buenos, los examinaba en casos concretos y examinaba también la actitud

tes obras de Platón sólo puede ser establecida mediante una investigación, más expuesta a la discusión.

[63] Acerca de este hecho fundamental existe unidad entre la representación directa que ofrece la *Apología*, toda la posición que Platón presta a Sócrates y el pasaje principal de Jenofonte sobre el método socrático, *Memorab.*, IV, 6; cf. especialmente § 13: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἄν πάντα τὸν λόγον, y 14: οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν, αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. Buscaba ἀσφάλειαν λόγου (§ 15).

[64] Se presenta esta conexión con ironía socrática, en Platón, *Apol.*, p. 21 B *s.*; cf. Jenofonte, *Mem.*, IV, 5, § 12.

[65] Platón, *Apol.*, 22-24.

de la conciencia moral con respecto a ellos y avanzando así entre instancias contrarias trazó conceptos morales. Su método se perfiló más al interrogar a la conciencia moral desarrollando en ella, como razón de conocimiento, conceptos a partir de las representaciones generales y justificándolos para que sirvieran de claro patrón en la vida práctica.[66]

¿Es que Sócrates ha sobrepasado los límites señalados por nosotros como los propios del hombre griego? Tampoco la autognosis de Sócrates descubre que el mundo exterior nos ofrece fenómenos de la autoconciencia pero que en ésta se nos da un ser, una realidad cuyo conocimiento es el que nos descubre por primera vez una realidad indiscutible. Cierto que esta autognosis representa el punto más hondo alcanzado por el hombre griego en su camino hacia la verdadera positividad, así como la negación frívola de Gorgias señala el límite más extremado a que llegó su actitud escéptica. Pero no es más que la marcha retrospectiva a la razón cognoscitiva del saber; por eso surge de ella la lógica como teoría de la conciencia, que Platón vió como posibilidad y Aristóteles desarrolló. Guarda conexión con esto la pesquisa en la conciencia de razones cognoscitivas de los principios morales, y de aquí surge la ética platónico-aristotélica. Así resulta que semejante autognosis es lógica y ética; traza reglas para la relación del pensamiento con el ser exterior en el conocimiento del mundo exterior, para la relación de la voluntad con ese mundo exterior en la acción; pero no hay la menor idea de que en la autoconciencia emerja una realidad poderosa, la única de la que nos percatamos inmediatamente, y mucho menos de que toda realidad se nos da únicamente en nuestra vivencia. Pues esta realidad emergerá ante la reflexión metafísica cuando la voluntad aparezca en su horizonte.

[66] Cf. la relación de Jenofonte sobre las diversas conversaciones, así como la pobre pero verdadera caracterización del método socrático, IV, 6, según lo cual decidía cuestiones morales y políticas retrotrayéndose a conceptos que se mostraban en la razón de conocimiento de la conciencia moral. Hay que considerar en este lugar la naturaleza especial de estos conceptos de valor, que incluyen en sí proposiciones. Cf. Aristóteles (pasajes en Bonitz, *Ind. Arist.*, p. 741); cuando éste, *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 27, atribuye a Sócrates la inducción y la determinación conceptual (no sólo la última), hay que tener en cuenta que no conoce un método analítico como parte de la operación lógica y, por lo tanto, todo el método de Sócrates hay que subordinarlo a la inducción.

# V

## PLATÓN

VALIÉNDOSE DEL nuevo método de Sócrates configuró Platón la ciencia del cosmos, de su conexión inteligible y de su causa racional unitaria. Así surgió la metafísica como ciencia racional en correspondencia con el resultado científico aportado por Sócrates. Destaco de todos sus escritos nada más que este progreso en la conexión cognoscitiva, sustrayéndonos a su sortilegio, que procede precisamente de la mezcla de esos principios con la sensibilidad de un genio saturado de la belleza del mundo griego.

### *Avance del método metafísico*

El avance ha tenido lugar en la escuela socrática; la ciencia o, como entonces se decía, la filosofía, no es ya la derivación de los fenómenos a partir de un principio, sino una conexión mental en la cual la proposición está garantizada por su razón de conocimiento. Ante esta conciencia lógica de Platón todos los pensadores anteriores a Sócrates aparecen como narradores de cuentos. "Cada uno parece que nos ha contado su cuentecito, como si fuéramos niños. Uno nos dice que el ser es de tres maneras, algunas de ellas en lucha, luego amistándose otra vez, después hay bodas y engendramientos y crianza de lo engendrado. Otro supone que son dos maneras, húmedas y secas o calientes y frías, les hace una cama común y las casa. Pero la gente eleática, desde Jenófanes y aun antes, trae también su cuentecito, diciéndonos que todo lo que nombramos de diferentes maneras no es más que una sola".[67] En oposición a esto, para el discípulo de Sócrates la marca del conocimiento verdadero se halla en la conexión de la proposición con su razón y en la necesidad determinada por esa conexión.[68] Se tuvo conciencia ahora que esta conexión cognoscitiva según razón y consecuencia era la que constituía a la ciencia como tal. El espíritu organizador de Platón no se dirige, como Sócrates, a los que tropieza en el ágora, sino a los narradores de leyendas de tiempos pasados, "como si estuvieran presentes", endilgándoles la cuestión socrática acerca de la conexión de las proposiciones afirmadas por ellos con lo que se halla firme en la conciencia.[69] Interroga sirviéndose del método socrático: el diálogo es, por lo tanto, su forma artística, la dialéctica

[67] PLATÓN, *Sofista*, 242 CD. Cf. la descripción afín del *Teeteto*, 180 *s.*, y el correspondiente tránsito a la tarea de pasar de las afirmaciones de las viejas escuelas a las razones del conocimiento de las mismas.

[68] *Timeo*, 51 E; *Menón*, 97 *s.*; *República*, VI, 506

[69] *Sofista*, 242 *ss.* *Teeteto*, 181 *ss.*

su método; Sócrates es quien lleva el diálogo que acaba con los enemigos, los que no pudieran hacerlo callar sino matándolo y ahora Platón lo venga de ellos.

Mientras este espíritu organizador abarca en su escuela la matemática de su tiempo y convierte a aquélla en el centro del trabajo matemático, mientras examina la ciencia natural matemática, especialmente la astronomía, por lo que se refiere a su valor teórico y a su evidencia, la idea de la legitimación de nuestro saber arroja las primeras luces en la organización conexa de las ciencias del cosmos. La filosofía recibe como tarea suya la de retrotraerse desde los supuestos que se introducen en cada ciencia, sin que se justifique precisamente su validez, a los primeros fundamentos del conocimiento que contendrían esa legitimación.[70] Y así surge en Platón una clara conciencia del problema cuya solución en el aspecto formal constituye la teoría griega de la ciencia y en aspecto real la *metafísica griega*. Esas dos ciencias griegas filosóficas fundamentales se hallan todavía sin separar en el espíritu de Platón y también para Aristóteles constituyen tan sólo dos aspectos de la misma conexión cognoscitiva. Platón designa esta conexión como dialéctica.

Entra, pues, esta legitimación del saber dentro de la investigación encaminada a las primeras causas. El conocimiento busca las condiciones efectivas con cuya admisión pueden pensarse lo mismo el ser que el saber, lo mismo el cosmos que la voluntad moral. Estas condiciones residen para Platón en las ideas y en sus relaciones recíprocas; las ideas no se hallan sometidas a la relatividad de la percepción sensible y tampoco son afectadas por las dificultades que ofrece un conocimiento del mundo cambiante: se colocan, más bien, junto al conocimiento de las figuras espaciales quietas, idénticas y típicas y de sus relaciones, lo mismo que de los números y sus relaciones. Lo mismo que éstos, en el mundo cambiante no son vistas como objetos exteriores singulares, pero representan, en su consistencia típica, las condiciones captables por el entendimiento, accesibles a un tratamiento rigurosamente científico que hacen posible, al mismo tiempo, la existencia y el conocimiento del mundo.[71]

La conmoción revolucionaria de la ciencia europea nos ha conducido, por

[70] *República*, VI, 511, plantea por primera vez en la historia de las ciencias este problema de la teoría de la ciencia; además, en *República*, VII, 523-534, se nos ofrece una ojeada de estas ciencias positivas y se deriva de ella el problema de la dialéctica: sólo el método dialéctico marcha, cancelando los supuestos, al comienzo mismo, para que éste sea más firme (533 c).

[71] *República*, VII, 527 B, se caracteriza el "arte de la medida" como una "ciencia de lo que siempre es" y se coloca, por lo tanto, junto al desarrollo de las ideas. El puro trabajo teórico de Platón se halla dirigido por la matemática, como la ciencia ya constituída entonces. El número le es, en primer lugar, el esquema sensible de lo puramente conceptual, y por eso la consecuencia de su sistema tiende a subordinar las magnitudes matemáticas y las ideas bajo un concepto común, que sería entonces la expresión más general de las condiciones para poder pensar el mundo. Lo encontró más tarde en un

lo tanto, a una etapa superior del pensamiento metódico; vamos a caracterizar la relación de esta etapa con los intentos anteriores, que ahora dejamos atrás.

Los medios para el progreso intelectual anterior se hallaban, como indica el desarrollo que tiene lugar desde Tales, en el ensanchamiento de la experiencia y la adaptación de las explicaciones a su facticidad. El método del pensamiento que la historia de las ciencias de esa época nos revela consiste primero en un establecimiento de supuestos y luego en una utilización probatoria de los mismos: explicaciones imperfectas van derrumbándose abundantemente una tras otra, y nosotros mismos podemos ver esta inexorabilidad de la conexión de fin frente al trabajo penoso de los individuos y sentirnos amenazados por ella; las explicaciones viables, por el contrario, se van adaptando gradualmente a las exigencias del conocimiento de la realidad y se desarrollan. Así tenemos que la teoría atómica y la doctrina de las formas sustanciales se han ido desarrollando poco a poco. Y como fundamento para esta subordinación de las experiencias bajo explicaciones viables se utiliza ya, si bien todavía en términos modestos, la matemática. Pero las explicaciones científicas con que tropezamos hasta la revolución llevada a cabo por Platón consisten en conclusiones poco metódicas sobre causas, sobre una conexión causal cósmica. A partir de Platón la explicación consistirá en el retroceso metódico a las condiciones con las cuales es posible una ciencia del cosmos. Este método parte de la correspondencia del nexo cognoscitivo con la conexión real del cosmos. De aquí que, sobre la base de la visión natural, considere estas condiciones al mismo tiempo como una especie de causas (por consiguiente, como supuestos, como principios). Si consideramos esta forma del método científico en sí misma veremos que la lógica se separa del sistema metafísico, si bien ambos se hallan en íntima unión gracias al supuesto de la correspondencia. Este paso lo realizará Aristóteles y así conseguirá para la metafísica levantada sobre el suelo de la visión natural del cosmos plena claridad sobre su método. Su lógica viene a ser, por lo tanto, no más que la exposición de la forma del método perfeccionado de la metafísica que acabamos de señalar.

### *La teoría de las formas substanciales del cosmos penetra en la metafísica monoteísta*

¿Y cuáles son los principios que encuentra este intento de legitimación de nuestro saber y cuyo desarrollo constituye la meta última de la ciencia platónica?

concepto más abstracto de número, distinguiendo, por lo tanto, entre números en sentido estricto, que se componen de unidades homogéneas, de suerte que cada uno de estos números se distingue de los otros sólo por la magnitud, y los números ideales, de los que cada uno se distingue de los otros específicamente.

La metafísica europea realiza también otro gran progreso en lo que se refiere a su contenido. No se podían buscar en los átomos y sus propiedades, con un provecho efectivo para el conocimiento, las condiciones constantes del mundo cambiante, en una situación de la ciencia en la cual ideas como la primordialidad y perfección de los movimientos circulares en el cielo o de la tendencia de todo cuerpo movido por un choque a buscar su estado de reposo en la tierra, no habían sido rectificadas por un trabajo de análisis de las conexiones complejas en relaciones singulares de dependencia. Pues entre estos átomos y la conexión de formas del mundo faltaba todo enlace. Por tal razón el espíritu europeo tenía que ver en el sistema de las formas y en las causas psíquicas que les correspondían la conexión metafísica del mundo que contenía su explicación última.

Al leer las brillantes obras de Platón es imposible sustraerse a la impresión de que las ideas no se presentan en su rica alma moral, poderosamente moral, sólo como condiciones de lo dado. Su punto de partida lo constituye la persona moral, el entusiasmo, el amor, el mundo bello, inteligible, ordenado y medido, su ideal es el ser verdadero que abarque en sí toda la perfección exigida por su elevado espíritu. "Contemplaba" las ideas en esta realidad, y no sólo las pensaba como condiciones de la misma. Pero en este lugar no podemos detenernos con una explicación que tuviera por objeto el origen de esta gran doctrina. Lo que nos interesa es la conexión de sus ideas en la medida en que esta conexión penetra en la demostración y determina en esta forma sistemática la marcha ulterior de la metafísica europea.

El ser, que está substraído al devenir y al perecer, es encontrado por la dirección del espíritu metafísico que parte de Platón en el trasfondo de los fenómenos que se presentan en el espacio y en el tiempo, y es expresado por nuestras representaciones generales o éstas nos conducen a él. La metafísica no hace sino continuar lo comenzado por el lenguaje. Éste, con los nombres para las representaciones generales, especialmente para los géneros y especies, ha destacado ya entidades sobre los fenómenos singulares. El empleo de las palabras lleva inevitablemente consigo que lo que retorna siempre, que la representación destaca como un tipo de las cosas, se sienta como un poder por encima de ellas, que las obliga a verificar una ley. La representación general, que recibe una expresión cerrada con los signos del lenguaje, contiene ya un saber acerca de lo permanente en el ir y venir de las impresiones, en la medida en que éste se puede establecer sin ningún análisis de los fenómenos, por la mera intuición de los mismos. Sin embargo, tal proceso tiene lugar en el lenguaje sin conciencia alguna acerca del valor que sus creaciones revisten para el conocimiento de la conexión de los fenómenos. En cuanto surge la conciencia de ello, es decir, en cuanto se determinan, justifican y definen estas representaciones generales en su relación con las cosas que representan, así como en sus relaciones con otras representacio-

nes que les están coordinadas, supraordinadas o subordinadas, nace el concepto y la conexión de los conceptos. Y al tratar la filosofía de establecer el contenido y la conexión del mundo en el sistema de estos conceptos, surge aquella forma de la metafísica que puede ser designada como filosofía conceptual; ha dominado al espíritu europeo hasta el momento en que, por decirlo así, se ha podido descorrer el velo para ver la uniformidad más profunda de la conexión cósmica.

Esta metafísica de las formas sustanciales expresaba lo visto por la mirada ingenua del conocimiento. Aquello que es producido constantemente de nuevo por el juego de las fuerzas del cosmos, constituye un contenido siempre idéntico y cognoscible del mundo. Aquello que retorna siempre en el cambio de lugares, condiciones y tiempos, mejor dicho, que está siempre ahí y no desaparece nunca, constituye una conexión de ideas a la que corresponde la perennidad. Mientras que el hombre individual nace y perece en un lugar del tiempo y del espacio, lo que el concepto del hombre expresa permanece. Tampoco pensamos en otra cosa cuando nos esforzamos en representarnos el contenido del mundo. Pensamos en los géneros y especies, en las propiedades y actividades que constituyen las letras del texto de este mundo. Esas letras, captadas en sus relaciones recíprocas, constituyen para la representación natural la consistencia inmutable del mundo, con la que la representación se encuentra, en la que nada puede cambiar y que se le enfrenta, por lo tanto, como una existencia objetiva e intemporal. Al ser acuñadas en conceptos por la ciencia, han albergado nuestro conocimiento del contenido del mundo todo el tiempo en que no hemos sido capaces de analizar los fenómenos y de reducirlos mediante ese análisis a la cooperación de leyes. Durante todo ese tiempo la metafísica de las formas substanciales constituía la última palabra del conocimiento europeo. Y el pensamiento metafísico encontró después un nuevo problema en la relación del mecanismo natural con este contenido ideal del curso cósmico, concebido teleológicamente.

Sin embargo, no era posible que, desde el punto de vista del sistema natural de nuestras representaciones adoptado por la metafísica, se pudiera determinar de modo adecuado la relación de estas ideas, que constituyen el contenido constante del curso cósmico, con este mismo, con la realidad. Por una parte, la teoría del conocimiento ha podido expresar con justeza la relación de las cosas con las ideas al distinguir, en razón de su origen y de la validez condicionada por este origen, lo que en el pensamiento se ofrece como razón explicativa de lo que en la percepción se nos ofrece como realidad. Por eso vemos cómo toda teoría metafísica acerca de esta relación se derrumba por sus contradicciones; cada teoría fracasó ante la imposibilidad de poder expresar concretamente en conceptos la relación de las ideas con las cosas. Por otra parte, la ciencia positiva, que buscaba lo

general en la ley de lo cambiante, ha sido la que ha creado el fundamento científico verdadero en cuya virtud se han podido fijar para estos tipos de la realidad los límites de su validez y las bases de su existencia.

Este es, de un modo general, el lugar histórico que corresponde a la metafísica de las formas sustanciales, creada por Platón, dentro de la conexión del desarrollo intelectual.

Pero dentro de esta metafísica de las formas sustanciales, Platón no desarrolló más que una de las posibilidades existentes para expresar la relación de estas ideas con la realidad y con las cosas singulares, poniendo en una conexión interna objetiva el ser real de las ideas con el ser real de las cosas singulares. La idea de Platón es el objeto del pensamiento conceptual; así como este pensamiento destaca las ideas en las cosas como arquetipos, captables únicamente por el pensamiento, así las ideas subsisten por sí mismas, separadas de las cosas singulares, que participan en ellas, pero no las alcanzan: la idea es una entidad subsistente. El reino de estas ideas invisibles, imperecederas, no sometidas al devenir, aparece en el espíritu griego enhebrado como con hilos de oro con la fe mítica. Preparamos la exposición de la demostración de la teoría de las ideas al destacar algunos elementos simples de su conexión a que nos conducen los testimonios más claros.

La crítica de la percepción sensible y de la realidad que nos ofrece había conducido a resultados irrefutables, y así se vió abocado Platón al pensamiento y a una verdad dada en él. En esta conexión separa el objeto del pensar del objeto del percibir. Aunque reconoce plenamente la subjetividad de las impresiones sensibles no llega a la idea de que el hecho mismo del ser se halla contenido en las impresiones, en la experiencia, y por eso no capta dentro de esa realidad ofrecida por la experiencia el objeto del pensamiento, no considera al pensamiento en su relación natural con la percepción; antes bien, el pensamiento se le presenta como una captación de una realidad especial, la del ser. De este modo evita la contradicción interna en que cayó luego el objetivismo de Aristóteles al admitir un real universal en lo singular, pero desembocó en dificultades de otra naturaleza. Con los años fué incrementándose en Platón la tendencia al desarrollo ,de una ciencia rigurosa acerca de las relaciones entre estas ideas. Para los griegos de aquella época todavía estaba cerca el acontecimiento en el que la matemítica se había emancipado como ciencia de las tareas prácticas y había puesto sus proposiciones en recíproca relación; Platón quiere implantar en su escuela, junto a la matemática y hasta por encima de ella, la ciencia acerca de las relaciones de los conceptos. Si son muy importantes estos motivos teóricos de la doctrina de las ideas ésta, sin embargo, encontraba un respaldo de mayor alcance en otros motivos que exceden al conocimiento. Aun después que la conexión mítica cede su lugar al pensamiento científico, encontramos que en todas las invenciones obra del pensamiento actúa como

fondo irreductible algo que procede de la totalidad de la vida anímica: lo mismo en la ley cósmica de Heráclito como en el ser eterno de los eleatas; constituye el fondo tanto de los números de los pitagóricos como del amor y del odio de Empédocles y de la razón de Anaxágoras, y hasta de esos átomos psíquicos de Demócrito esparcidos por el mundo. Con Sócrates y Platón lo vivido, lo experimentado es sometido todavía en términos más amplios a la consciencia filosófica. La autognosis metódica hizo resaltar los grandes hechos éticos que también antes se hallaron presentes pero que se habían quedado, por decirlo así, fuera del horizonte de la percatación filosófica. Se puede plantear la pregunta de si la teoría de las ideas en su forma primera, tal como nos la muestra el *Fedro*, no se limitaba a las ideas morales. Sea cualquiera la respuesta que se dé a esta cuestión, lo típico, lo arquetípico en las ideas nos indica la parte que corresponde al temple sublime del espíritu platónico, a lo moral y a lo estético en el desarrollo del mundo de las ideas de Platón.

Esto fué lo que el joven Platón entresacó, con la mirada del genio, de entre las determinaciones conceptuales de su maestro Sócrates. El ser verdadero, eterno, puede ser expresado por el sistema de los conceptos que captan lo permanente en el cambio. Estos elementos, representables en conceptos, las ideas, y sus relaciones recíprocas, constituyen las condiciones mentales necesarias de lo dado. Platón designa en este contexto la teoría de las ideas como "hipótesis segura".[72] La ciencia de estas ideas, su ciencia, es, por lo tanto, como se ha dicho justamente, ontológica y no genética.

La materia es lo que el concepto no capta en la realidad, aquello que no puede hacerse comprensible mediante la idea. Un algo sin forma, sin límites, una causa y razón explicativa (en la medida que explique algo en general) del cambio y la imperfección de los fenómenos, el resíduo oscuro que la ciencia de Platón abandona en la realidad como algo sin pensamiento, sencillamente inaprehensible, una palabra para un no-concepto, es decir, para la x cuyo ulterior estudio habría de destruir más tarde toda la doctrina de las formas.

### *Cómo se fundamenta esta metafísica de las formas sustanciales. Su cierre monoteísta*

¿Y cuáles son ahora los eslabones de la demostración en cuya virtud prueba Platón que las ideas, contempladas por él en el espíritu humano éticamente poderoso, en el cosmos lleno de belleza y de estructura inteligible, constituyen las condiciones de lo dado y que le habrían de servir para deducir sus determinaciones y trazar la ciencia de sus relaciones?

A tenor del gran movimiento al que hizo frente eficazmente, tenía que

[72] *Fedón*, 100 *s.*

presentársele en primer plano la exigencia de demostrar la posibilidad del saber. Vió cómo esta posibilidad fué negada por los sofistas y cómo, mediante una ampliación de la reflexión filosófica, había sido defendida por Sócrates. A este problema, pues, se orienta el interés intelectual.

La demostración que hace Platón del saber es indirecta. Excluye la posibilidad de que el saber proceda de la percepción exterior y deduce, por consecuencia, que ese saber corresponde a una facultad intelectual diferente de la percepción, autónoma. Concuerda esto con la otra demostración de que el sumo bien no consiste en el placer, de que la justicia no surge de la lucha de intereses de los seres sensibles y que, por consiguiente, tanto la acción de los individuos como la del estado tienen que basarse en un motivo independiente de nuestro ser sensible. Como premisa mayor de ambas demostraciones tenemos una disyunción cuya insuficiencia afecta a la fundación platónica. Ambas juntas separan de la sensibilidad la facultad superior que es la razón. De aquí concluye Platón la existencia de las ideas como entidades independientes, de la manera siguiente.

El hombre, según Platón, lleva en sí el mundo ideal con independencia de la experiencia sensible exterior. La autognosis de Sócrates se ha ampliado, se ha potenciado en la poderosa personalidad de Platón. En la representación artística que Platón nos ofrece de Sócrates, la más alta creación de la capacidad poética ateniense, esta autognosis se ha convertido, por decirlo así, en persona. Platón nos muestra luego, analíticamente, el contenido de la naturaleza humana en el poeta, en el proceso religioso, en el entusiasmo. De la ciencia de su época y de su escuela, la matemática, saca finalmente una demostración rigurosa para la existencia de un contenido cognoscitivo en el hombre, independiente de la experiencia, y también en este punto es un predecesor de Kant. En forma muy plástica nos muestra el diálogo *Menón* cómo la verdad matemática no se adquiere, pues no se hace más que desarrollar una intuición interior preexistente.[73] La condición para este hecho es, según Platón, el contacto trascendente del alma con las ideas, y esta doctrina de Platón aparece, junto a la teoría de Kant, como intento de explicación del contenido de nuestra vida espiritual que es independiente de la percepción externa, y en primer lugar de nuestra inteligencia.

La realidad de que aquí se trata es reducida por Kant a una forma del espíritu, tanto de la inteligencia como de la voluntad. En el fondo, algo que no nos podemos figurar. Es imposible que de una mera forma del pensar nazca una determinación concreta; ahora bien, la causa, el bien son, de modo patente, determinaciones concretas. Y si la noción relacional de la causalidad o de la sustancia se fundara en una forma de nuestra inteligencia, como ocurre, por ejemplo, con la relación de igualdad o de diferencia, ten-

[73] *Menón*, 82 *ss*. cf. *Fedón*, 72 *ss*.

dría que estar tan unívocamente determinada y ser tan transparente para la inteligencia como estas últimas. Por eso la doctrina de Platón contiene una verdad sostenible también frente a Kant.

Pero, por otro lado, vemos funcionar los límites del espíritu griego. En su horizonte no había asomado todavía la verdadera naturaleza de la experiencia interna. Para el espíritu griego todo conocer es una especie de ver; lo mismo la actitud teórica que la práctica se refiere a un ser que se enfrenta a la intuición y tiene este objeto por supuesto previo; por lo tanto, el conocer, lo mismo que la acción, le significa un contacto de la inteligencia con algo fuera de ella y el conocimiento una recepción de eso que está enfrente.

A este respecto es lo mismo que la actitud del sujeto sea escéptica o dogmática: el espíritu griego concibe el conocer y el obrar como un género de relación de este sujeto con un ser. Sólo que el escepticismo afirma la incapacidad de la facultad captadora para aprehender el objeto tal como es; por eso nos recomienda la retirada teórica y práctica del sujeto hacia sí mismo, la reserva, su soledad en medio del ser. Por el contrario, la actitud dogmática del pensador griego arranca del sentimiento seguro de su afinidad con el todo de la naturaleza; se funda, en último término, en la religión natural de los griegos; se expresa en proposiciones que se hallan en la base de las viejas teorías dogmáticas de la percepción y del pensamiento: lo semejante es conocido por lo semejante. De esta mentalidad griega nace la conclusión de Platón: el contenido que el alma encuentra en sí y que, sin embargo, no ha adquirido en la experiencia de esta vida terrena ha tenido que ser adquirido antes; nuestro saber es recuerdo, las ideas que encontramos en nosotros habían sido contempladas antes. Hasta nuestras mismas ideas morales se hallan, según Platón, en nosotros gracias a una semejante intuición. Si admitimos el origen temprano del *Fedro* tenemos en él la cimentación de la doctrina de la trascendencia de las ideas.[74]

Todas las demás conclusiones en cierto grado rigurosas que hace Platón marchando del saber a la teoría de las ideas como condición suya, se basan en el mismo fundamento. No es posible derivar el saber de la percepción ni de la representación, sino que se aparta de éstas y es, frente a ellas, independiente; a este saber así apartado debe corresponderle un objeto también subsistente por sí. Concluye así Platón que al saber inmutable debe corres-

[74] No se puede establecer con rigor, en razón de la naturaleza de la cosa, el límite entre lo mítico y lo científico en esta demostración de Platón. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philos.* p. 101 la ha interpretado de este modo: "Platón designó esta inherencia intemporal, derivada de la contemplación original, una μνήμη". Pero también en la región de la intemporalidad el presupuesto de la teoría de las ideas es la relación de un saber siempre y en todas partes idéntico a sí mismo con un ser intemporal y siempre idéntico a sí mismo, que constituiría su objeto real. Por lo demás cf. ZELLER, II, $1^{3}$, pp. 555.

ponderle un objeto inmutable en razón de su diferencia con la percepción variable; si el concepto permanece en el alma mientras que la cosa desaparece, tiene que corresponderle un objeto permanente. O concluye, con ayuda de las proposiciones eleáticas: un no-ser no es conocible, y como la representación se refiere a lo que junta ser y no-ser, así también la representación sólo parcialmente es conocimiento; como en el concepto se da un saber verdadero, debe tener un objeto diferente del objeto de la representación. La misma conexión entre saber y ser se desarrolla partiendo del concepto del ser: la cosa no representa con pureza aquello que está contenido en su concepto, sino que sus predicados son relativos y cambiantes; por lo tanto, no posee una plena realidad, que corresponde únicamente a lo expresado por el concepto; pero éste no puede ser abstraído de ninguna percepción de las cosas.

Dentro, pues, del ámbito de la autognosis, que se presenta en la metafísica con la escuela socrática y que amplía su horizonte, se produce la reflexión sobre el saber como problema de primer plano, concluyéndose del saber a sus condiciones, las ideas. Sin embargo, a esta conclusión se junta la extraída de lo moral. Pues todo el contenido de la naturaleza humana, tal como lo experimenta en sí este espíritu de tan poderosa realidad, le es, al no derivarse de lo sensible, una demostración de su conexión con un mundo superior.

Por lo tanto, la segunda parte del razonamiento disyuntivo en favor de la autonomía de la razón fundamental para el sistema platónico, tiene a su vez como premisa mayor la disyunción: la meta del obrar del individuo o se deriva del placer o de un fundamento de lo moral independiente de ese su carácter pasajero; la meta de la voluntad estatal, o bien surge de los intereses egoístas en lucha, orientados por el placer, o tiene su fundamento en algo esencial independiente de eso. La polémica de Platón contra la sofística excluye el primer miembro de la disyunción y esta exclusión constituye la premisa menor para su conclusión. Sus explicaciones a este respecto desarrollan de un modo verdaderamente profundo el contenido de nuestra conciencia moral; de este modo, un nuevo círculo de las experiencias más importantes (preparado por la escuela socrática) es elevado al horizonte de la conciencia filosófica y queda incardinado en la conciencia de la humanidad. Pero, lo mismo que en Sócrates, tropezamos también en Platón, en esta ocasión, con los límites peculiares del mundo espiritual griego. Cuando se le presenta en la autognosis esta conciencia coordinada con el cosmos, no encuentra en una íntima percatación la realidad de las realidades, el yo lleno de voluntad en el que aparece o se da el mundo entero: el esquema en que se da a esa autognosis lo espiritual y su contenido es la intuición, y se activa únicamente en la entrega a lo intuído, como fuerza plasmadora que acuña lo intuído en la materia de la realidad. Y cuando el espíritu escéptico renuncia a esta relación con el objeto no le queda más que la "abstención"

Por eso Platón comprende el fundamento autónomo de lo moral tan sólo como una intuición de los arquetipos de lo bello y de lo bueno. Y el racionalismo que parte de la conciencia moral desemboca, finalmente, en virtud de la indicada disyunción, en la deducción del saber. Ese raciocinio ha destacado, en primer lugar, la existencia de lo moral esencial como independiente del placer y, a partir de este resultado, ha demostrado que el hecho de lo moral tiene como condición suya los arquetipos de lo bello y de lo bueno, con cuya contemplación actuamos.[75]

Platón ha expuesto esta conexión con un símil grandioso. La idea del bien es la reina del mundo espiritual como el sol es el rey del mundo visible. No es el sentido de la vista por sí el que hace posible la visión de lo real, sino la luz que irradia del sol la que nos lo hace visible, nos lo revela; por esto el sentido de la vista y lo perceptible se hallan enlazados por el vínculo de la luz con el ver; el mismo sol garantiza también a lo visible su nacimiento y su crecimiento. Así, la idea del bien constituye el vínculo misterioso pero real del cosmos. Con este símil se expresa la conexión según la cual la metafísica enlaza el fundamento último del conocer con la causa intrínseca de la realidad.

Y volvemos a recoger el hilo de la historia de la demostración metafísica que parte de los hechos astronómicos. Esta demostración suministra al sistema de Platón una idea de la actuación del mundo de las ideas que, ciertamente, sólo tiene el valor de un mito. La matemática y la astronomía siguen siendo para Platón las únicas ciencias del cosmos, y también él concluye, en primer lugar, a partir del ordenamiento inteligible del mundo sidéreo, del que es expresión su belleza, a la causa racional del mismo. "Decir que la razón lo ordena todo conviene a aquel que contempla el mundo y el sol, la luna y las estrellas y todo el movimiento".[76] A sus conclusiones ulteriores coloca como base la siguiente teoría. Todo movimiento comunicado por choque desemboca en un estado de reposo. Erróneamente se abstrajo esto de la experiencia de los movimientos de los cuerpos impulsados; se veía que cada cuerpo volvía, después de su impulso, al estado de reposo, y no se tenía ninguna idea del roce y de la resistencia del aire. Por eso sólo al alma se le atribuye la facultad de moverse por dentro y, por lo mismo, permanentemente, mientras que el movimiento de los cuerpos se

[75] Se podría mostrar cómo toda la fundación rigurosa de la teoría de las ideas presupone de esta suerte la noción del contacto con el objeto (las ideas no sensibles) en el pensamiento intuitivo. Y concuerda con esta conexión interna de su fundación el hecho de que, por otros motivos, de índole histórico-literaria, desarrollados por Schleiermacher, Spengel y Usener, el *Fedro* tiene que ser reconocido como un escrito primitivo de Platón, pero contiene, en un primer esbozo, esta conexión de la teoría de las ideas, donde se parte de la reducción de la conciencia moral a semejante contacto.

[76] PLATÓN, *Filebo*, 28 E; cf. 30 y especialmente el *Timeo* y las *Leyes* en diversos lugares.

considera como comunicado y todo movimiento comunicado como pasajero. Estos son supuestos que ya desarrolla el *Fedro* y este psiquismo concuerda, en general, con las representaciones míticas. De aquí viene el concluir de los movimientos regulares y constantes de los astros a seres psíquicos que actúan constantemente y que serían las causas de esos movimientos. Semejantes causas inteligentes deberán poderse deducir, por otra parte, de las relaciones matemáticas armónicas del movimiento de las esferas a que pueden reducirse las órbitas de los planetas. Porque las relaciones de las rotaciones según la amplitud, dirección y velocidad, que por entonces se substraían por completo a la consideración mecánica, se acomodan entre sí como relaciones de esencias psíquicas y se hacen comprensibles de este modo. Y finalmente todo el cosmos aparece bañado por el reflejo de las ideas.

La trascendencia de este orden platónico de las ideas se ha fundido más tarde con la trascendencia del mundo invisible del cristianismo. En su carácter más íntimo, ambos mundos son diferentes en absoluto. Cierto que Platón ha sentido el mundo terrestre como algo que le era extraño, pero sólo en la medida en que no es expresión pura de formas esenciales. Se refugia en el reino de estas formas perfectas, y así el ímpetu más alto de su alma queda vinculado al cosmos. Las relaciones entre estas entidades trascendentes le son conocidas únicamente por el pensamiento, le son conocidas, lo mismo que las relaciones entre las figuras geométricas, mediante la comparación y el establecimiento de su diferencia y de su comunidad parcial. Y al tratar de ampliar el cosmos real con las ideas por la mediación de la idea del bien, resulta, con todo el esplendor mítico que rodea a su exposición, un esquema extraído de las conexiones dinámicas del mundo exterior y bajo el cual se figura la actuación de la divinidad: un formador del mundo que plasma la materia.

## VI

## *ARISTÓTELES Y EL ESTABLECIMIENTO DE UNA METAFÍSICA SEPARADA*

Aristóteles ha ultimado la metafísica de las formas sustanciales. En estas formas buscaba la ciencia lo uniforme en el cambio, pero encontró lo permanente y accesible, por lo tanto, al conocimiento en aquello que abarca la representación general, el concepto. Esta metafísica correspondía a una investigación de la naturaleza que en el análisis retornaba de preferencia a las formas naturales que, a tenor con la inteligencia, eran de tipo mental; por eso se vinculaba la explicación de semejantes formas naturales a causas psíquicas, que eran imaginadas dirigidas por el pensamiento; persistía en esta suposición de causas psíquicas del curso natural una parte integrante del representar mítico. En Aristóteles esta metafísica de las formas sustanciales se convierte en medio para someter la realidad al conocimiento, mientras que Platón no ve en los objetos reales más que las sombras gigantescas que arrojan las ideas. La intuición de Platón de un orden inmutable de las ideas se transforma en Aristóteles en la visión de un mundo real eterno, no devenido, en el cual las formas se conservan en inmutable identidad consigo mismas en medio de todo el tumulto sublunar de germen, desarrollo y decadencia. Aristóteles marca así un lugar importante en la concatenación histórica de las ideas que constituye el desarrollo del pensamiento europeo.

### *Las condiciones científicas*

Aristóteles piensa como supuesto que el proceso espiritual se apodera del ser fuera de nosotros;[77] este punto de vista puede designarse como dogmatismo u objetivismo. Y, ciertamente, Aristóteles desarrolla en un teorema cerrado la idea de que lo semejante conoce a lo semejante, que era la forma que revestía este supuesto para el espíritu griego, que se hallaba bajo la influencia de su religión natural y de su mitología; la misma idea ha inspirado también a una escuela influyente de la metafísica moderna.

El mismo Aristóteles ha subrayado cuán importante era en el pensamiento de los viejos filósofos griegos el principio de que lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante.[78] Según Heráclito lo que se mueve es conocido por lo que se mueve. Aristóteles cita los siguientes versos de Empédocles:

[77] *Vid.* pp. 188 *ss.*

[78] Arist., *De anima,* I, 2, 403 b *s.*

*Vemos la tierra a través de la tierra, a través del agua el agua,*
*El éter divino por el éter, el fuego destructor por el fuego,*
*El amor por el amor y la lucha por medio de la triste lucha.*

También Parménides parte del hecho de que lo semejante siente lo afín;[79] Filolao explica que el número acomoda las cosas al alma. El mismo principio que lo igual se conoce por lo igual encuentra Aristóteles en su maestro Platón.[80]

Este desarrollo lo cierra Aristóteles con el siguiente teorema. El *nus*, la razón divina, constituye el principio, el fin por el cual se halla condicionado lo racional de las cosas en cada punto, por lo menos indirectamente, y por eso puede ser conocido el cosmos, en la medida que es racional, por la razón humana emparentada con la divina.[81] La metafísica, la ciencia de la razón es posible gracias a esta correspondencia.

Si Platón reduce el proceso en el cual copiamos, por decirlo así, el contenido ideal del cosmos, a la posesión innata de este contenido, mientras que el otro factor de este proceso, la experiencia, se difumina ante esa posesión original, y no se perfila su participación de una manera clara, por el contrario en Aristóteles la percepción y la experiencia cobran un lugar destacado y extremadamente sólido. El teorema de la correspondencia se extiende en él a la relación de la percepción con lo perceptible. Por eso tenía que tratar de resolver la dificultad que se producía ahora, a saber, que llevando en sí la razón humana el fundamento del saber acerca de la racionalidad del cosmos, sin embargo, obtiene este saber gracias a la experiencia. Consiste en que no podemos poseer un saber de las ideas sin tener, al mismo tiempo, una conciencia de este saber,[82] y trata de resolver en conexión con su metafísica la cuestión que así surge mediante el concepto de desarrollo. En el pensamiento humano reside, antes del proceso cognoscitivo, la posibilidad *(dynamis)* del saber inmediato de los principios supremos y esa posibilidad se actualiza en el proceso cognoscitivo.[83] El desarrollo de esta fundamental intuición gnoseológica no es capaz, a pesar de su penetración, de esclarecer el punto dejado a oscuras por Platón, a saber, la relación entre la condición del saber implicada por la razón humana (el *nus*) y las otras condiciones que residen en la experiencia. A cada

[79] Cf. TEOFRASTO, *De sensibus*, 3, en DIELS, p. 499.

[80] ARIST., *De anima*, I, 2, 404 b 17: γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Se apoya para esto en el *Timeo* y en un escrito περὶ φιλοσοφίας en el que se informa sobre la doctrina de Platón a base de lecciones orales. Cf. para todo el pasaje TRENDELENBURG a Arist., *De anima*, 1877, 2ª ed., pp. 181 *ss*.

[81] La fórmula ha sido cuidadosamente escogida a causa de las conocidas dificultades en lo que se refiere a la posición del νοῦς divino con respecto a las formas sustanciales y a los espíritus de los astros.

[82] Así en la polémica contra la teoría de las ideas *Metafísica*, I, 9, 993 a I.

[83] Cf. los pasajes y la exposición más detallada en ZELLER II, 2³, 188 *ss*.

sentido corresponden los objetos de una sola clase: el sujeto capaz de percibir se halla constituído en su posibilidad (con arreglo al método de solución arriba señalado) como el objeto de la percepción está constituído en su realidad;[84] por lo tanto, dentro de su esfera de objetos, el órgano del sentido que está sano garantiza la verdad. Aristóteles viene a decir que poseemos todos los sentidos posibles,[85] así que la realidad entera es aprehendida por nuestros sentidos, y esta convicción puede considerarse como la clave de bóveda de su realismo objetivo. Del mismo modo que se comporta el órgano del sentido con lo perceptible se comporta la razón, el *nus*, con lo pensable. Por esto, también la razón capta los principios mediante una intuición inmediata que excluye todo error;[86] un principio semejante es la ley del pensamiento que conocemos como principio de contradicción. Pero no cobra plena claridad ni lo que se refiere a la amplitud de los principios del conocimiento que residen en el *nus* ni la relación entre el proceso inductivo que parte de las percepciones y los conceptos y axiomas que residen originalmente en el *nus*.

Este punto de vista objetivo de Aristóteles representa la posición natural de la inteligencia del hombre con respecto al cosmos. Y en segundo lugar, lo que la inteligencia conocía por entonces del cosmos se hallaba condicionado por la etapa en que se encontraba la ciencia en la época de Aristóteles.

Cierto que la ciencia del cosmos había emancipado de los objetos la consideración de las relaciones universales que imperan entre los números y las figuras del espacio;[87] pero no existía todavía el estudio conexo, separado, abstraído de los objetos, de otras propiedades de los mismos, tales como el movimiento, el peso o la luz. Las escuelas de Anaxágoras, Leucipo y Demócrito se inclinaban a una consideración total o parcialmente mecánica, pero han empleado para su explicación del cosmos nociones en alto grado inciertas, inconexas y parcialmente erróneas acerca del movimiento, de la presión, del peso, etc., y en esto vimos precisamente la razón de por qué la consideración mecánica sucumbió en la lucha con aquella otra que ponía en relación las formas con entidades psíquicas.[88] Sólo con Arquímedes encontraremos una idea adecuada y determinada acerca de la mecánica. En estas circunstancias predominó todavía en la ciencia natural griega el estudio de los movimientos de los astros que, en virtud de su gran alejamiento, se presentaban al espíritu humano como desprendidos de las otras propiedades de estos cuerpos, después la consideración compa-

[84] τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, *De anima*, II, 5, 418 a 3.
[85] *De anima*, III, 1, 424 b 22.
[86] Cf. el final del escrito lógico principal que representan los dos analíticos, *Analyt. post.*, II, 19, 100 b.
[87] Cf. pp. 177 *s*.
[88] Cf. las notables observaciones de SIMPLICIO a *De caelo*, schol., 491 b.

rada de los objetos más interesantes sobre la tierra, y entre éstos llamaron naturalmente más la atención los cuerpos orgánicos.

A esta etapa de las ciencias positivas correspondía de la mejor manera una metafísica que presentaba en conceptos las formas de la realidad, tales como se expresan en las representaciones generales, y las relaciones entre estas formas, y las ponían en la base de la explicación de la realidad en calidad de entidades metafísicas. Por el contrario, el atomismo se amoldaba menos a las necesidades de esta etapa. Por entonces no era tampoco más que una teoría metafísica y no un instrumento para experimentar y calcular. Sus partículas materiales eran sujetos de la conexión natural conceptualmente establecidos y se mostraron infecundos para la explicación del cosmos porque faltaba el eslabón entre ellos y las formas naturales, a saber, ideas adecuadas y determinadas acerca del movimiento, del peso, de la presión, etc., así como el desarrollo conexo de semejantes ideas en ciencias abstractas.

El espíritu imperial de Aristóteles, que supo dominar sobre dos milenios, tenía su resorte secreto en cómo supo trabar las condiciones científicas aludidas, en cómo supo construir un sistema de esta posición natural de la inteligencia con respecto al cosmos que daba satisfacción a cualquier exigencia que se podía levantar dentro de esta etapa de las ciencias. Poseía todas las ciencias positivas de su tiempo (acerca de la matemática es de lo que menos instruídos estamos); en la mayoría de ellas fué un verdadero explorador. A consecuencia de esto no tuvo necesidad de recortar sus supuestos en ningún punto, de suerte que fuera necesario ir más allá de su fundación metafísica; la percepción fué reconocida por él en sus derechos; reconoció en el devenir, en el movimiento, en el cambio y en lo múltiple una realidad que no es menester negar en virtud de un estéril razonamiento, sino que exige una explicación; para él la cosa singular, el ser individual representa la realidad más plena que nos es dada. Así se explica que, si bien sus diversos giros mentales fueron tema de discusión en los siglos venideros, los fundamentos de su sistema se mantuvieran en tanto que perduró la indicada etapa de las ciencias. Durante todo ese tiempo se ha ampliado su metafísica, pero se mantuvieron sus supuestos.

### *La separación de la lógica con respecto a la metafísica y su relación con ella*

En estas condiciones surge la metafísica como ciencia separada, como reina de las ciencias. La aportación de Aristóteles que hizo posible esto fué su elaboración especial de la lógica. Aristóteles ha sometido a una consideración teórica la conexión mental constituída por el conocimiento. Expuso por primera vez una teoría de las formas y las leyes de la demostración científica.

Comenzamos refiriéndonos a las dos clases de verdades inmediatas: percepciones y principios. Entre las dos se mueve todo el resto del conocimiento en calidad de saber mediato. Porque toda conclusión científica conduce por medio de sus premisas a una certeza inmediata y esta certeza es la percepción, lo primero para nosotros, o la intuición inmediata de la razón, lo primero en sí mismo. Aristóteles termina su *Analíticos* con la referencia a esta última intuición como el fundamento más hondo del pensamiento mediador o del razonamiento.[89]

La significación histórico-universal de la lógica de Aristóteles reside en que en ella se consideraron por primera vez las formas de este pensamiento mediador en consecuente integridad y, ciertamente, con un entendimiento lógico de primer orden. Así nació la teoría de la deducción.[90] En aquella época esta lógica ofreció en primer lugar una clave para la solución de la polémica de los sofistas, y terminó así con el largo movimiento revolucionario que llenó el período de los sofistas, de Sócrates, de Antístenes lo mismo que de los megarenses. Contenía también los recursos para la elaboración formal de las ciencias particulares. Así como la matemática tenía que representar para Aristóteles el ejemplo más destacado del desarrollo lógico en aquella época, así también su libro de lógica ha suministrado, por contragolpe, los medios para prestar a la geometría como ciencia la forma rigurosa, ejemplar, que muestra en la obra elemental de Euclides, y esta forma se ha convertido en el modelo de los desarrollos matemáticos para la posteridad.[91]

Los límites de la lógica aristotélica se hallaban condicionados por su relación demasiado estrecha con la metafísica. Por referencia a lo simple, la verdad es una aprehensión en el pensamiento, una especie de contacto (θιγγάνειν) que, como sabemos, constituye el supuesto último de este objetivismo griego, con respecto a lo compuesto, la verdad es aquella codisposición en el pensamiento que corresponde a la que tiene lugar en el ser, mientras que el error es la que le contradice.[92] Por lo tanto, tenemos que extender la relación de correspondencia al campo del pensamiento mediador, las formas de este pensamiento y las relaciones en el ser se corresponden entre sí. Así resulta el concepto expresión de la esencia, así, el juicio afirmativo verdadero enlaza lo que en las cosas está enlazado y el corres-

[89] *Analyt. post.*, II, 19, 100 b 14: εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

[90] Él mismo explica esto con justificado orgullo, *Elench. soph.*, 33, 183 b, y 34, 184 b 1.

[91] Proclo en su comentario a Euclides (p. 70, FRIEDL.) informa que Euclides escribió una obra especial sobre los sofismas, lo que demuestra que se ocupó de la teoría lógica.

[92] ARIST., *Metafísica*, IX, 10, 1051 a 34, cf. IV, 7, 1011 b 23.

pondiente juicio negativo separa lo que en ellas está separado; así, el término medio corresponde en la conexión completa de la deducción silogística a la causa en la conexión de la realidad. Y por el modo como se concibe la posición que ocupan los tipos de predicados sobre el ser (γένη τῶν κατηγοριῶν), es decir, las categorías, en la conexión mental, estas categorías corresponden igualmente a formas del ser.[93]

Y esta conexión de las relaciones, tal como la encontramos en Aristóteles, mantiene su legitimidad y su poder todo el tiempo en que no se reducen las formas lógicas que ofrece el pensamiento discursivo y no se persiguen las relaciones entre el pensamiento y su objeto más allá del objeto acabado. También en este punto Aristóteles se muestra como un metafísico que permanece en las formas de la realidad. Su división de la ciencia se mantiene dentro de la desarticulación de formas en formas y muestra, por lo tanto, los mismos límites que la desarticulación astronómica del edificio cósmico que realizaron los antiguos. Lo que el discurso, el pensamiento discursivo nos ofrece como conexión se reduce a una relación de formas entre sí y éstas se mantienen en relación "reproductora" con las formas de la realidad. Schleiermacher, con su teoría de la correspondencia, Trendelenburg y Ueberweg, por mucho que difieran en los detalles de Aristóteles, han mantenido este punto de vista objetivista.

El concepto de correspondencia, entre percepción y pensamiento, por un lado, realidad y ser, por otro, a que se reduce todo el fundamento de este sistema natural, es totalmente oscuro. No es posible hacerse una idea de cómo algo pensado puede corresponder a algo que exista realmente fuera. Se puede definir lo que es la semejanza en sentido matemático, pero aquí se afirma una semejanza absolutamente incierta. Hasta se puede decir que tal idea no hubiera nacido de no existir los fenómenos de reflexión en la naturaleza y de imitación en el arte humano.

La conexión por menor del pensamiento lógico, tal como la desarrolla la teoría de Aristóteles acerca del raciocinio y la demostración, no es sino la réplica de la conexión metafísica por él aceptada. Esto resulta ya de lo que hemos expuesto acerca de la correspondencia. Sigwart dice certeramente: "al presuponer Aristóteles un sistema conceptual objetivo, que se verifica en el mundo real, de suerte que el concepto aparece como constituyendo la naturaleza de la cosa y como la causa de sus determinaciones particulares, todos los juicios que contienen un saber verdadero se le presentan como expresión de relaciones conceptuales necesarias, y el silogismo existe para revelar todo el poder y alcance de cada uno de los conceptos del conocimiento, ya que enlaza los juicios y los hace dependientes unos de otros en virtud de la unidad conceptual; y la expresión verbal de estas relaciones

[93] Arist., *Metafísica*, v, 7, 1017 a 23: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

conceptuales resulta por el hecho de que aparecen siempre al mismo tiempo como la naturaleza de cada ente, de suerte que éste en su determinación conceptual constituye el sujeto propio de la predicación, y la relación de los conceptos, por lo tanto, se revela en los juicios universales o particulares, afirmativos o negativos".[94] De aquí resulta la posición del juicio categórico, la importancia de la primera figura y la reducción de las restantes a ella, la posición del término medio que debe corresponder a la causa, en una palabra, las peculiaridades más salientes de los *Analíticos* de Aristóteles.

La silogística de Aristóteles se mantuvo firme mientras se mantuvo también el supuesto de un sistema conceptual objetivo realizado en el cosmos. Desde el momento en que la lógica renunció a este supuesto tuvo necesidad de un nuevo fundamento. Y si, a pesar de ello, se esforzó en mantener la teoría lógica formal de Aristóteles, no hacía más que proteger las sombras de algo que había fenecido ya.[95]

### *Establecimiento de una ciencia metafísica independiente*

Así, pues, Aristóteles ha estudiado en primer lugar la conexión lógica en el sujeto pensante, prescindiendo de la conexión real en la realidad, pero en referencia a ella; a este tenor ha separado con claridad el concepto de razón del concepto de causa:[96] ha separado la metafísica de la lógica. Esta separación significa un progreso importante dentro del sistema natural, por lo tanto, dentro de los límites del objetivismo, si se la compara con la unidad anterior entre metafísica y lógica. Y la significación de esta separación en la etapa que estamos considerando no se aminora por el hecho de que esta autonomía de la metafísica habrá de ser puesta en cuestión, desde el punto de vista crítico, porque la conexión real se halla solamente en la conciencia, para ella y a través de ella, y todo elemento componente de esta conexión que es analizado por la metafísica, por ejemplo, la sustancia, la cantidad, el tiempo, es únicamente hecho de conciencia.

Y así como Aristóteles separa su filosofía primera de la lógica, también la separaba de la matemática y de la física. Las ciencias particulares, tal como la matemática, tienen como objeto suyo dominios particulares del ser, mientras que la filosofía primera tiene por objeto las determinaciones comunes de lo que es. Las ciencias particulares retroceden en la comproba-

[94] SIGWART, *Logik*, I, 394.

[95] Un gran mérito de Prantl es el haber expuesto por primera vez de un modo fundamental la relación de la lógica de Aristóteles con su metafísica y, por lo tanto, el sentido justo de aquélla. Sigwart ha mostrado luego, de un modo crítico, partiendo de aquí, los límites del valor de la silogística aristotélica.

[96] ἀρχή, expresión que abarca los dos. *Metafísica*, V, I, 1013 a 17, la división: "a todo lo que es ἀρχή le es esto común, ser lo primero por lo cual algo es o deviene o se conoce".

ción de las razones sólo hasta determinado punto, mientras que la metafísica se retrotrae hasta aquellas razones que en el proceso cognoscitivo ya no se hallan condicionadas. Es la ciencia de los principios universales e inmutables[97] y, ciertamente, Aristóteles retrocede de lo dado en el cosmos a los principios. Y aunque el remitirnos a las obras de física nada demuestra, esta conexión se hace visible, sin embargo, porque la metafísica recibe de la física el señalamiento de las causas primeras y corrobora el carácter completo de los principios encontrados en la física luego de una revisión histórico-cítica.[98] En primer lugar, esta conexión se infiere del reconocimiento y consideración del movimiento. "Para nosotros se halla firme el principio de que en lo que existe por naturaleza, todo, o algo por lo menos, se halla en movimiento; y esto es claro por conclusión de la experiencia".[99] La negación eleática del movimiento es, por lo tanto, para Aristóteles, que vive la misión de explicar la naturaleza, no otra cosa que la negación infecunda de toda ciencia acerca del cosmos. El conocimiento marcha retrocediendo de los movimientos constantes y perfecto de los astros, del juego de los cambios sublunares, a las primeras causas que contienen, a la vez, las primeras razones explicativas. Así, la conexión real del cosmos, que es objeto de la ciencia rigurosa, es conocida por un análisis que concluye partiendo de ella, como lo compuesto que nos es dado, a los principios, como sujetos verdaderos de la conexión natural.[100]

Sobre la ciencia metafísica independiente descansaba en una mitad, mientras no existiera una fundación gnoseológica, la posibilidad de llevar las ciencias positivas a una perfección formal, posibilidad que en su otra mitad se fundaba en la autognosis lógica. Por esto la metafísica se ha convertido en el fundamento necesario de las ciencias del cosmos y ella ha sido la que les ha proporcionado conceptos fundamentales preparados a tenor del entendimiento. Dentro de esta metafísica se iba preparando el punto de vista crítico; pues solamente el análisis intelectual de los elementos universales de lo real hizo posible aprehender en ellos hechos de conciencia. También se ha preparado en su seno aquello que puede quizá conducir a la teoría del conocimiento más allá de Kant. Porque si se revelara la imposibilidad de prestar una clara forma lógica a estos elementos de la realidad, entonces se abriría a nuestra consideración histórica y psicológica la visión de un origen de los mismos que no podría residir en el entendimiento abstracto.

97 *Vid.* pp. 158 *ss.*

98 *Metafísica,* I, 3 y 10, con lo que hay que comparar la deducción gradual de los principios en la *Física* (especialmente libros I y II).

99 ARIST., *Física* I, 2, 185 a 12.

100 ARIST., *Física* I, 1, 184 a 21: ἔστι δ'ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον ὕστερον δ'ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα.

*La conexión metafísica del mundo*

Este análisis metafísico realiza por primera vez como su primer gran aportación el hallazgo y la expresión intelectual de los elementos universales de la realidad, tales como se ofrecían a la investigación de Aristóteles. Semejantes elementos o principios, que se vuelven a encontrar en general en la conexión real del cosmos, se ofrecen ya a la representación habitual en la realidad, en la cosa y sus propiedades, en la acción y en la pasión. Aristóteles ha aislado por primera vez estos elementos universales entretejidos en el cosmos y ha tratado de expresarlos como si fueran cuerpos simples. No nos es menester estudiar la relación tan oscura y difícil en que se hallan las categorías por él encontradas con sus principios metafísicos, pues nos basta el hecho claro de sus resultados.

Comienza ahora a mostrársenos acto tras acto el destino trágico de este trabajo grande y siempre en marcha de la metafísica, orientado incesantemente a desarrollar de tal suerte los elementos universales de la realidad que sea posible un conocimiento real y objetivo de la conexión cósmica. Las cualidades sensibles, el espacio, el tiempo, el movimiento y el reposo, cosa y propiedades, causa y efecto, forma y materia, he aquí otros tantos elementos universales que encontramos en cada punto del mundo exterior y que también se contienen en nuestra conciencia general de la realidad exterior. Con independencia de la diferencia de los puntos de vista filosóficos resulta de esto la cuestión: ¿será posible alcanzar claridad sobre estos elementos con independencia de la investigación de la conciencia y de las condiciones generales de toda realidad que en ella se dan? El curso de la historia de la metafísica podrá contestarnos gradualmente a esta cuestión. En primer lugar se prestan a semejante consideración los conceptos simples de ser y de sustancia.

*1.* El análisis metafísico de Aristóteles encuentra por doquier sustancias con sus respectivos estados, que se hallan en relación recíproca entre sí;[101] nos encontramos en el centro de los escritos metafísicos de Aristóteles.

"Existe una ciencia que estudia el ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν) y sus propiedades fundamentales. No se identifica con ninguna ciencia particular; porque ninguna de éstas plantea indagaciones generales acerca del ente en cuanto ente, sino que al seccionar una parte del mismo estudian su constitución particular".[102] La matemática tiene como objeto al ente como número, línea o superficie, la física como movimiento, como elemento; la filosofía primera lo considera como es en general: el ente como tal.

[101] Sobre la división tripartita en οὐσία, πάθος y πρός τι, cf. PRANTL, *Gesch. der Logik*, I, 190.

[102] ARIST., *Metafísica*, IV, 1, 1003 a 21.

Pero este concepto del ente, de "lo que es" (el objeto de la metafísica) se emplea con significados distintos; la sustancia (οὐσία) se designa con ese nombre lo mismo que una cualidad suya. Pero siempre el concepto de ente se halla en relación con el de sustancia[103] porque aquello que, además de la sustancia, se puede señalar como siendo, como ente, lo es en virtud de que corresponde a una sustancia y, ciertamente, individual. Por eso el primer sentido en que hablamos de un ente es el de sustancia individual; todo lo demás se considera como siendo porque es la cantidad, la cualidad o la propiedad, etc., de un ente semejante.[104]

La metafísica es, por lo tanto, en primer lugar la ciencia de las sustancias, y se verá cómo el punto cenital suyo es el conocimiento de la sustancia divina. Sólo en un sentido inadecuado se puede decir que tiene como objeto el ente en sus otros significados, ya sea como determinación cualitativa, cuantitativa u otra determinación predicativa cualquiera.[105] Luego se distinguen los siguientes elementos simples del juicio y de la realidad que le corresponde: la sustancia es un *quantum* mensurable determinado por propiedades y que se halla también en relación, tanto de lugar y tiempo como de acción y pasión.[106] Así la sustancia constituye el centro de la metafísica de Aristóteles, lo mismo que ocurría en la metafísica de los atomistas y de Platón. Sólo con la aparición de la ciencia experimental se adelanta al primer plano el concepto de causalidad, que guarda relación con el concepto de ley. ¿Es capaz la metafísica de Aristóteles de elevar este concepto suyo fundamental de la sustancia a claridad intelectual?

Una definición que se menciona en el *Sofista* de Platón[107] determina lo que verdaderamente es, el ente verdadero (ὄντως ὄν) como aquello que posee la capacidad de actuar y padecer, y también Leibniz ha acogido, entre otros, esta definición.[108] La misma reduce el concepto de sustancia al de fuerza, al de relación causal y lo disuelve en éste. Semejante determinación conceptual habrá de mostrarse útil en una etapa del conocimiento bien posterior, cuando aparece Leibniz, pues permitirá sustituir la idea de sustancia por un concepto más fecundo en el estudio científico de la naturaleza. Pero no expresa aquello que nosotros nos representamos en la realidad de la cosa y que pretende demarcar consecuentemente la diferencia, útil al conocimiento, entre la sustancia y lo que le inhiere. El espíritu realista de Aristóteles se esforzó en señalar esto directamente.

103 *Ibidem,* IV, 2, 1003 a *s.*

104 *Metafísica,* VII, 1, 1028 a 11, 18.

105 Cf. VII, 1, 1028 a 13; 1028 v. 6, IX, 1 b 1045 b 27. XII, 1 p. 1069 a 18.

106 Entran, además, en la enumeración completa de las diez categorías ἔχειν y κεῖσθαι, cf. en PRANTL, *Geschichte der Logik,* I, 207.

107 PLATÓN, *Sofista,* 247 DE.

108 *Ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere.* LEIBNIZ, *Op.,* I, 156. Erdm.

Aristóteles determina, por una parte, aquello que nosotros nos representamos como sustancia en la conexión real de la realidad. Es lo que no es accidente sino que conlleva la accidencia; cuando se trata de la sustancia individual y de su sustrato Aristóteles lo expresa mediante una representación plástica, espacial. Por otra parte, establece lo que nos representamos nosotros como sustancia en la conexión mental. En ésta la sustancia es sujeto; designa lo que en el juicio es el soporte de las determinaciones predicativas y por eso todas las demás formas del enunciar (categorías) se predican de la sustancia.[109]

Si enlazamos esta última determinación con las anteriores tendremos que Aristóteles busca en la metafísica el sujeto o los sujetos de todas las propiedades y cambios con que nos encontramos en el cosmos. Esta es la índole de toda orientación metafísica del espíritu: no se encamina a la conexión en que se enlazan los estados y los cambios, sino que marcha derechamente al sujeto o los sujetos que se hallan detrás.

Pero la metafísica de Aristóteles, al tratar de conocer la relación objetiva de la sustancia con los accidentes, tal como se da en estos sujetos, trabaja con relaciones que no es capaz de esclarecer. ¿Qué quiere decir ser en sí, ser en otro? Spinoza expresa todavía la sustancia por oposición al accidente con la característica de *in se esse;* el accidente *es* o está en la sustancia. Esta noción espacial no es más que una imagen. Lo que quiere dar a entender con la imagen no es algo transparente para la inteligencia, como la igualdad o la diferencia, y no puede ser mostrado por ninguna experiencia exterior. En realidad este ser en sí está dado en la experiencia de la autonomía, de la autoconciencia, y nosotros lo comprendemos porque lo vivimos. ¿Y se puede esclarecer la relación supuesta por la sustancia sin que se marche más allá de la forma lógica del enlace de sujeto y predicado, puede esclarecerse, decimos, la relación de esta expresión metafísica con la expresión lógica? En el contexto de lo que venimos diciendo no tiene interés mayor el sentido diferente en que Aristóteles emplea la expresión sustancia en algunos casos; ello se debe a que Aristóteles habla de los más diversos sujetos a los que se remonta su metafísica: de la materia como fundamento (ὑποκείμενον), de la esencia que corresponde al concepto (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία), de la cosa individual (τόδε τι). Especialmente, en la cosa individual, como sustancia primera, se apoyan determinaciones[110] tan imperfectamente desarrolladas que prescindimos de ellas.

Entre los demás tipos de predicación, de categorías, el hacer y el padecer revisten la mayor importancia para la metafísica. El concepto de causalidad se presenta en la metafísica moderna junto al de sustancia y hasta se trata de resolver la sustancia en fuerza. Caracteriza la metafísica de los antiguos

[109] κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν. Cf. BONITZ, *Ind. Arist.*, bajo οὐσία.
[110] *Categ.*, 5, 2 a 11.

que se pospone la investigación de los problemas contenidos en este concepto; las sustancias, sus movimientos en el espacio, las formas, constituyen el horizonte de su física y, por lo tanto, de su metafísica; el hacer y el padecer se subordinan en tal conexión a la noción intuitivamente clara del movimiento.[111] Y, ciertamente, el hecho del movimiento de las sustancias nos retrotrae, en la conexión de la explicación del mundo, a los conceptos explicativos últimos del sistema aristotélico, donde ocupan el lugar de una noción fundamental de causa y del conocimiento de las leyes del movimiento, del cambio; tropezaremos luego con el concepto insostenible de potencia (δύναμις) que cierra el análisis de la realidad. En algunos casos vió Aristóteles la dificultad de mantener intacta la diferencia entre acción y pasión; así, la percepción es una pasión y, sin embargo, el sentido de la vista realiza activamente en el ver su naturaleza.[112] También se da cuenta de la otra dificultad de acuñar una noción de la acción de lo agente sobre lo paciente, pero cuán insuficiente es la solución que encuentra de que, sobre el terreno de lo común, lo diferente actúa sobre lo diferente y lo agente se hace parecido a lo paciente.[113]

*2.* Pugna, pues, en vano Aristóteles para hacer realmente aprehensibles conceptos como sustancia y causa; pero las dificultades se acumulan cuando utiliza la doctrina platónica de las formas sustanciales para la explicación de la conexión cósmica. Refuta la teoría de Platón de la existencia separada de las ideas, pero ¿le será posible esclarecer otra relación objetiva de las ideas con las cosas?

Aristóteles atribuye únicamente a la sustancia individual la realidad en sentido riguroso. Pero con esta opinión, por la que habla el investigador de la naturaleza, el empírico sano, no es compatible, desde el punto de vista del sistema natural de la metafísica, lo que dice acerca de la teoría de las ideas. Así, encuentra saber únicamente allí donde se conoce mediante el concepto universal; sólo en la medida en que la antorcha del concepto universal alumbra la sustancia individual puede ser esclarecida ésta. El concepto universal hace patente la determinación esencial o forma de la cosa; esta forma constituye su sustancia en un sentido secundario, a saber, tal como se da para el entendimiento (ἡ κατὰ τὸν λόγον ουσία). La razón para estas proposiciones acerca del saber se halla en la suposición que constituye la raíz de toda abstracción metafísica; el saber y experimentar inmediatos en que se nos presenta lo individual se considera como más insignificante e imperfecto que el concepto universal o la proposición universal. A este supuesto corresponde la hipótesis metafísica de que lo valioso

[111] *Física*, III, 3, 202 a 25: ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις. Cf. *De gen. et corr.*, I, 7, 324 a 24, y *Metafísica*, VII, 4, 1029 b 22. En el último pasaje se coloca κίνησις como categoría en lugar de ποιεῖν y πάσχειν.

[112] *De anima*, II, 5, 416 b 33.

[113] Arist., *De gener. et corr.*, I, 7, 323 b.

en la sustancia individual y lo que la enlaza con la divinidad es lo inteligible de ella. En la contradicción que existe entre estos supuestos y la sana idea de Aristóteles acerca de la sustancia individual se muestra de nuevo la imposibilidad de determinar desde el punto de vista de la metafísica la relación de la cosa concreta con aquello que los conceptos universales expresan como contenido del mundo. Sólo la cosa individual tiene, según Aristóteles, plena realidad, pero el saber no se da más que acerca de la determinación esencial universal en la que participa; de aquí resultan dos dificultades. En primer lugar, contradice a la idea fundamental de la cognoscibilidad del cosmos que lo que en él es verdaderamente real permanezca incognoscible. Por otra parte, según los supuestos generales de la teoría de las ideas, se admite, en correspondencia con el saber acerca de las determinaciones esenciales universales, una realidad de las formas, y esta admisión conduce a ese pseudoconcepto desdichado de una sustancia que no posee, sin embargo, la realidad de la sustancia individual. ¿Es posible disipar esta confusión, que radica en el sentido doble de ser, de sustancia, antes de que la teoría del conocimiento haya dilucidado la sencilla verdad de que el modo como el pensamiento establece lo universal no admite comparación con el modo como la percepción experimenta la realidad de las cosas singulares; antes, por lo tanto, de que la falsa relación metafísica haya sido reemplazada por una relación sostenible, gnoseológica?[114]

Dentro de las ciencias particulares esta metafísica de las formas sustanciales arrastra todavía consecuencias más tangibles. La ciencia que se enlaza con ella renuncia al conocimiento de lo cambiante en sus objetos, pues sólo capta las formas permanentes. Renuncia al conocimiento de lo contingente, pues se orienta únicamente a las determinaciones esenciales. A Klepero le faltaban pocos minutos para que sus cálculos sobre Marte coincidieran con la observación, pero la desviación no le dejaba descansar y fué acicate de su gran descubrimiento. Por el contrario, esta metafísica arrumbaba todo el residuo inexplicable para ella y con el que tropezaba constantemente en los fenómenos cambiantes dentro de la materia. Así nos dice Aristóteles expresamente que las diferencias individuales dentro de una especie, como los colores diversos de los ojos, los timbres de las voces, son indiferentes para la explicación por el fin: se abandonan a las acciones de la materia.[115] Sólo cuando fueron acogidas las desviaciones del tipo, los miembros intermedios entre un tipo y otro, las divergencias en el cálculo, rompió la ciencia con estos límites de la metafísica aristotélica y se inició el conocimiento

114 Del mismo tratamiento metafísico del problema nace la desdichada cuestión insoluble de si la sustancia hay que buscarla en la forma, en la materia o en la cosa concreta. Cf. ARIST., *Metafísica*, VII, 3, 1028 b 33, y la correspondiente exposición en ZELLER, *ob. cit.*, 309 *ss.* y 344 ss.

115 *De gen. anim.* V, 1, 778 a 30.

por medio de la ley de lo cambiante lo mismo que por la historia del desarrollo.

3. Al colocar así Aristóteles la realidad de las ideas en el mundo real, surgió el análisis de este mundo real en los cuatro principios: materia, forma, fin y causa eficiente, y como conceptos últimos de su sistema, que cerraban el análisis de la realidad, tenemos los de *dynamis* (potencia) y *enérgeia* (acto).

El pensamiento destaca en el cosmos como lo inmutable la forma, que es hija de la idea platónica. Ésta contiene la esencia de la sustancia individual. Como las formas inmutables están comprendidas en el nacer y perecer, pero su tránsito reclama un soporte, destacamos en el cosmos, como un segundo principio constitutivo, la materia. Luego, en el curso natural la forma es tanto el fin, a cuya realización tiende aquél, como la causa que mueve desde dentro la cosa, como si fuera su alma,[116] o que provoca desde fuera su movimiento. Lo que se ofrece en el curso natural no es derivado, de este modo, de sus condiciones, que actuarían conjuntamente según sus leyes, sino que, en lugar de una cooperación de causas, tenemos el concepto de *dynamis*, de potencia, y a él corresponde el concepto de realidad teleológica o energía.

Estos conceptos componen la conexión de la ciencia de Aristóteles, y están desarrollados ya en los primeros libros de la *Metafísica* como los medios para la comprensión de la naturaleza y nos conducen, a través del sistema dinámico del cosmos, hasta el motor inmóvil. Pues ésta es la médula de la concepción aristotélica de la naturaleza: no la distinción entre causa eficiente, fin y forma —esto no es más que un recurso analítico— sino el aunamiento del fin, que es forma, con la causa eficiente, así como la separación de este factor real, triplemente uno, del otro factor también real, aunque no se presente aislado en el cosmos, la materia. Y con esto se decide el carácter de su ciencia natural. El pensamiento moderno ha desvinculado el estudio del movimiento de la consideración del fin; el movimiento se determina por sus propios y exclusivos elementos; por eso la concepción natural moderna, cuando no quiere abandonar el empleo metafísico de las ideas, tiene por lo mismo que separarlo de la consideración mecánica, y así lo hizo Leibniz. Por el contrario, en Aristóteles el concepto de movimiento permanece vinculado a las formas del cosmos; no llega realmente a emanciparse de ellas, como tampoco el análisis del pensamiento que lleva a cabo en su lógica acierta a ir más allá de las formas. Así surge su distinción de un movimiento circular perfecto, que retorna a sí, y un movimiento rectilíneo que se extingue en su punto terminal. Para esta concepción lo inteligible del movimiento circular es algo prístino, condicionado inmediatamente por la divinidad. Ha servido de base a esa oposición fatal entre las formas na-

116 Arist., *De gen. anim.*, III, 20, 762 a 18.

turales sublunares y las celestes, y mientras dominó en los espíritus no hubo posibilidad de ninguna mecánica celeste. Lo que caracteriza a las direcciones que triunfaban entre los griegos en el estudio de la naturaleza es precisamente su vinculación permanente a la contemplación de la belleza matemática y de la interna teleología de las formas cósmicas. Verdad es que analizaron las formas compuestas de movimiento en otras más simples, pero éstas siguen conservando el carácter finalista, estético, de la forma.

Así, tenemos que Aristóteles pretende reducir el movimiento del universo (que, con un espíritu netamente griego, abarca también el campo cualitativo) a sus causas; pero como toda fuerza que mueve es para él acción teleológica que realiza la forma, y en la forma se halla en verdad la causa del movimiento, resulta que la fuerza contenida en la forma, con la que produce el desarrollo, es causa de una forma que le es similar. Por eso esta explicación se halla encerrada en un círculo mágico dentro del cual se encuentran ya las formas de cuya explicación precisamente se trata: son las fuerzas que producen la vida en el universo y conducen consecuentemente a una primera fuerza motora.

### *Metafísica y ciencia natural*

Las aportaciones de semejante explicación de la naturaleza se hallan determinadas por este su carácter. Así como la escuela platónica constituyó un centro de la investigación matemática, lo mismo ocurrió con la escuela aristotélica en lo que respecta a las ciencias descriptivas y comparadas. Por lo mismo que la significación de esta escuela aristotélica fué tan inmensa para el avance de las ciencias, por lo mismo que ha desarrollado tanto el espíritu de observación científica, de indagación empírica que albergaba en su seno, ha despertado un vivo interés la cuestión de por qué esta escuela se contentó también con nociones indeterminadas, aisladas y en parte falsas del movimiento, de la presión, de la pesantez, etc., y por qué no avanzó hacia nociones mecánicas y físicas más sanas. Se pregunta por qué los éxitos de la investigación griega se limitaron durante tan largo tiempo a las ciencias formales como la matemática y la lógica, así como a las ciencias descriptivas y comparadas. Esta cuestión se enlaza, patentemente, con esa otra acerca de las condiciones que explican el señorío de la metafísica de las formas sustanciales. El carácter formal y descriptivo de las ciencias, por un lado, y la metafísica de las formas, por otro, son hechos históricos correlativos. Nos movemos dentro de un círculo vicioso cuando consideramos la metafísica como la causa que impidió el progreso del espíritu científico por encima de los límites con que tropezó entonces; porque es menester explicar, a su vez, el poder de esta metafísica. Esto nos indica que tanto

el carácter de las ciencias en esta etapa como el señorío de la metafísica se asientan en causas más profundas.

A los antiguos no les faltaba sentido para los hechos y para la observación; el mismo experimento fué aplicado por ellos con amplitud mayor de lo que generalmente se cree, si bien es verdad que las circunstancias sociales actuaban como un impedimento: la oposición entre una ciudadanía gobernante, que cuidaba a la vez de las ciencias, con la clase de los esclavos, que tenía en sus manos el trabajo, y aliado a esto el desprecio del trabajo corporal. El genio observador de Aristóteles, su expansión sobre un campo enorme, ha ido despertando de modo creciente la admiración de los investigadores modernos. Cuando no pocas veces Aristóteles mezcla lo que ofrecen las observaciones con lo que por razonamiento, especialmente de analogía, se deriva de ellas, sin duda que se hace valer en tales casos desventajosamente el predominio con que en el espíritu griego se acusa el puro raciocinio. Y aunque también encontremos que en las obras de Aristóteles se citan gran número de experimentos que se deben en parte a antecesores suyos y que en parte han sido verificados por él, tanto en él como en sus coetáneos tropezamos con la inexactitud en la descripción de los mismos, con la ausencia de todo género de determinaciones cuantitativas y sobre todo con la infecundidad de su experimentar por lo que a la solución efectiva de cuestiones teóricas se refiere. No es que existiera una animadversión contra el experimento, pero sí una incapacidad de hacer de él un buen uso. Tampoco se debe esto a la ausencia de instrumentos que hicieran posibles las determinaciones cuantitativas. Cuando las cuestiones planteadas a la naturaleza exigen tales instrumentos, suelen ser encontrados, y aun la misma falta de una industria llevada por gente científicamente preparada no hubiera hecho sino dificultar la aparición de tales inventos, pero nada más.

En primer lugar, no se puede negar el hecho de que la índole contemplativa del espíritu griego, que captaba el carácter inteligible y estético de las formas, mantuvo a la reflexión científica apegada a este gusto y dificultó la verificación de las ideas en la naturaleza. La especie humana no comienza con una investigación metódica, libre de supuestos, de la naturaleza, sino con una intuición concretamente llena, al principio de carácter religioso, luego con la consideración contemplativa del cosmos en la que se mantiene la conexión teleológica de la naturaleza. Lo primero es la orientación en el universo, la captación de las formas y de las relaciones numéricas; se contempla el orden del cielo en su perfección con respeto religioso y beatitud contemplativa; las especies orgánicas parecen corroborar un finalismo ascendente, lleno de vida psíquica, y permiten de este modo una ciencia descriptiva. Así, la observación que la vieja creencia había enderezado directamente al cielo se orienta ahora a la investigación particular de los cuerpos naturales sobre la tierra, pero también en este campo es retenida del

análisis de lo vivo por respeto piadoso fundado en la religión natural. Este círculo mágico de la visión de una trabazón ideal es perfecto, no parece mostrar vanos por ninguna parte y el triunfo de la metafísica consiste en acomodar en él todos los hechos que ofrece la experiencia. No es posible dudar de este hecho histórico, y lo único que cabe es preguntar por su alcance como razón explicativa. Permítaseme, sin embargo, aportar una segunda razón de carácter más hipotético. La consideración separada de un círculo de contenidos parciales que forman una totalidad, tales como nos los ofrecen la mecánica, la óptica, la acústica, supone un alto grado de abstracción en el investigador, que no puede ser sino el resultado de la larga elaboración técnica de la ciencia particular. En la matemática se prepara semejante abstracción desde un principio por circunstancias psicológicas que se explicarán más tarde. En la astronomía la consideración de los movimientos se separó de las restantes propiedades a consecuencia del alejamiento de los astros. Pero antes de la aparición de la escuela alejandrina en ningún otro dominio se ha sometido un cierto número de contenidos parciales de los fenómenos naturales, que fueran afines, copertenecientes, a una noción explicativa determinada y adecuada. Vislumbres geniales, como el de la escuela pitagórica acerca de las relaciones entre los sonidos, no han tenido consecuencias mayores. La ciencia descriptiva y comparada no había menester de semejante abstracción, ya tenía su hilo de Ariadna en la idea de fin y podía reposar, provisionalmente, con las causas psíquicas. Así se explica la alianza de las brillantes aportaciones de la escuela aristotélica en este campo con su ausencia total de sanas ideas mecánicas y físicas.

*La divinidad como el objeto último y supremo de la metafísica*

El punto final de la metafísica de Aristóteles lo constituye su teología. En ella se lleva a cabo por primera vez el enlace completo del monoteísmo de Anaxágoras con la teoría de las formas sustanciales.

Desde Anaxágoras la metafísica europea dominante consiste en la fundación de una doctrina de una causa última, inteligente e independiente del mundo. Pero esta doctrina entra bajo condiciones distintas según sean los conceptos metafísicos y la situación científica general. Por eso experimenta toda una serie de transformaciones durante los dos milenios de metafísica que siguen a Anaxágoras. Estas transformaciones se revelan con claridad en las obras de Platón, en las de Aristóteles y en los filósofos de la Edad Media, y no es menester, por lo tanto, una explicación más pormenorizada del hecho. La trama de nuestra historia exige tan sólo mostrar que la metafísica encontró siempre su respaldo positivo, científico, en conclusiones astronómicas que le prestaron una seguridad inconmovible. Estas

conclusiones, apoyadas por otras extraídas de la adecuación a fin de los organismos, han contribuído considerablemente a que la metafísica conservara durante dos milenios el carácter de una potencia universal: poder imperial no sólo en el círculo estrecho de los sabios, sino también sobre el ánimo de la gente culta y al que se sometió además, como es natural, la masa iletrada. La vivencia religiosa que contiene el fundamento más hondo e indestructible de la fe en Dios sólo por una minoría de hombres es entendida con la calma de un corazón creyente no perturbado por el remolino de los intereses egoístas. Con frecuencia se ha discutido en la Edad Media la autoridad de la iglesia. Los medios externos de la obediencia eclesiástica y del sistema penal eclesiástico no han bastado a contener constantes movimientos fermentadores ni la final disgregación de la iglesia. Pero en esos dos milenios se mantiene inconmovible, justificada por la situación científica de Europa, la metafísica de la causa inteligente del mundo.

Aristóteles ha determinado también en este punto la forma de la metafísica europea, sobre todo por el modo en que supo recapitular los hechos y conclusiones más importantes. La divinidad es el motor que condiciona en definitiva todos los movimientos dentro del cosmos (si bien de manera mediata); y, ciertamente, los movimientos de los astros revelan en su carácter inteligible la fuerza dinámica que radica en el fin;[117] la astronomía es la ciencia matemática más próxima a la filosofía.

Estas ideas no hacen sino avanzar en las vías iniciadas por Anaxágoras, y un sesgo de estas ideas perdura hasta llegar a las investigaciones de Keplero, quien se basa para sus investigaciones en el carácter inteligible, armónico del mundo y cree, por lo mismo, que la perfección de Dios se refleja en número y medida.

La teología de Aristóteles la encontramos en el tratado que ha sido acomodado como libro doce en la colección de sus escritos metafísicos. Representa la cima de los mismos; pues demuestra la existencia de la sustancia individual, inmaterial e inmutable y que ha sido señalada por Aristóteles desde un principio como el objeto auténtico de la filosofía primera.[118] El tratado mantiene relación, por un lado, con la conclusión de la *Física* y con el escrito sobre la bóveda celeste y, por otro, con las determinaciones fundamentales de los escritos metafísicos.

Esta teología aristotélica domina toda la Edad Media. Sin embargo, en el desarrollo filosófico ulterior, la inteligencia primeramente creada adoptó el lugar del motor del cielo de las estrellas fijas y las sustancias divinas por las que explicaba Aristóteles los movimientos compuestos de los otros cuerpos celestes se convirtieron en el reino fantástico de los espíritus estelares. La oposición del mundo del éter y del movimiento circular con el

[117] Arist., *Metafísica*, xii, 8, 1073 b 4.
[118] Arist., *Metafísica*, vi, 1, 1026 a 10.

mundo de los otros cuatro elementos y de los movimientos rectilíneos, es decir, de la región de lo eterno con la del nacimiento y perecimiento, se convirtió ahora en el marco espacial de un antagonismo procedente del mundo interior. Así surgió aquella representación eternizada por el poema inmortal de Dante.

La inferencia que hace Aristóteles del motor inmóvil tiene dos aspectos.

El primer aspecto de esta demostración indica de una manera especialmente clara cómo dentro de esta metafísica no hay ningún lugar para la voluntad que arranca desde dentro, de suerte que aquella trascendencia cuya esencia consiste en retrotraerse de la naturaleza a la voluntad no se halla presente todavía. Aristóteles enseña lo siguiente. El movimiento es eterno y no puede ser pensado un comienzo temporal del mismo. El sistema de los movimientos en el cosmos no puede ser imaginado de suerte que cada movimiento encuentre su causa motora y esta cadena de las causas se pierda en el infinito, pues así no llegaríamos nunca a una causa verdaderamente eficaz y primera, sin la cual todos los efectos serían inexplicables. Es menester, por lo tanto, suponer un último punto fijo. Y esta causa primera tiene que ser determinada como inmóvil. Si se mueve habría que distinguir en ella lo que se mueve de aquello que lo mueve y a lo cual no corresponde el ser movido. Como el movimiento es continuo, no puede ser reducido a una voluntad cambiante según el tipo de las voluntades en los seres animados, sino que debemos considerar una primera causa inmóvil. Llegamos de esta suerte al motor inmóvil como la actividad pura o el acto puro, así como a la construcción metafísica del primer movimiento como movimiento circular.[119]

El otro aspecto de la demostración utiliza la consideración de las formas inteligibles que se realizan en los movimientos del cosmos. En este aspecto el movimiento aparece como un estar determinada la materia por la forma. Como el movimiento en el mundo sidéreo es idéntico a sí mismo y retorna a sí mismo, así también la energía que lo causa tendrá que ser pensada como forma incorpórea o pura *enérgeia.* En ella el fin último del mundo coincide con la fuerza que lo mueve.[120] "Alcanzar este fin supremo es lo mejor para todo"; "mueve como algo que es amado".[121] A este aspecto de la demostración del monoteísmo pertenece la sublime versión que nos trasmite Cicerón. El pensamiento de Anaxágoras ha sido desarrollado por Aristóteles hasta la demostración amplia de la existencia de Dios, partiendo

[119] Esta argumentación se desarrolla con rigor magistral en el libro octavo de la *Física,* que conduce así a la *Metafísica.*

[120] *Metafísica,* XII, 7: Simplicio, de una manera popular, sin utilizar los conceptos metafísicos ni el eslabón de los hechos astronómicos, nos ofrece respecto a *De caelo,* schol., 487 a 6, la demostración que se remonta a lo más perfecto.

[121] ARIST., *De caelo,* X, 12, 292 b 18; *Metafísica,* XII, 7, 1072 b 3.

del carácter teleológico del mundo, y todo el sistema de Aristóteles puede ser coordinado finalmente en semejante demostración. "Imaginémonos unos hombres que habitan desde siempre bajo la tierra, aposentados en buenas y claras casas adornadas con estatuas y pinturas y provistas en abundancia de todas las cosas cuya posesión se considera halagüeña. Pero nunca se han asomado a la superficie de la tierra y sólo una oscura leyenda les ha dado a entender que existe una divinidad y el poder de los dioses. Si a estos hombres se les abriera de pronto la tierra y pudieran llegar desde sus recónditas moradas a los lugares habitados por nosotros, contemplarían la tierra, los mares y el cielo, divisarían los ejércitos de nubes y conocerían el poder de los vientos; al mirar al sol reconocerían su grandeza y su belleza y también su acción, que es él quien crea el día al esparcir sus rayos por la inmensidad de los cielos; cuando la noche cubriera a la tierra con su oscuro manto, contemplarían el cielo tachonado de estrellas, la versátil luna en sus crecientes y menguantes, la salida y puesta de todos estos cuerpos celestes y sus órbitas eternas, inmutables: entonces estarían convencidos de que los dioses existen y de que estas obras poderosas se deben a ellos".[122] También esta versión poética busca en la belleza e inteligibilidad de las órbitas de los cuerpos celestes un apoyo para el monoteísmo.

Pero la idea fundamental monoteísta tanto en Aristóteles como en Platón acoge el supuesto de muchas causas que no proceden de Dios.

El problema astronómico se había hecho mucho más complicado y las órbitas de los planetas constituían la cuestión principal. Se había intentado explicar las trayectorias aparentes por esferas, cuyas rotaciones serían diversas por su duración, dirección y amplitud, y la rotación de semejantes esferas, en las que los astros se hallarían sujetos, ponía también como base Aristóteles. Así tenemos que los supuestos de estas teorías astronómicas se hallaban en las imbricaciones de estas diversas rotaciones. Ni Aristóteles ni ningún otro pensador en mil años ha reducido estos supuestos a la conexión de una noción mecánica. Y por eso Aristóteles considera la relación de estos movimientos míticamente, como una relación interna entre fuerzas psíquicas, entre espíritus estelares; cada una de estas fuerzas psíquicas realiza una determinada idea de movimiento circular; cincuenta y cinco esferas (prefiere esta hipótesis como la más verosímil)[123] además de la esfera de las estrellas fijas, se entretejen en sus rotaciones. Imperecederos, no nacidos, tenemos, por lo tanto, junto a la razón suprema, estos cincuenta y cinco espíritus de los astros que efectúan la rotación de las esferas, luego las formas de la realidad, finalmente los espíritus inmortales enlazados a las almas humanas, que son designados también como razón. Y también la materia es un hecho último, independiente.

[122] Cicerón, *De natura deorum*, II, 37, 95.
[123] *Ob. cit.*, 1073 b 16.

Según Aristóteles, la divinidad se halla con respecto a estos principios en una relación psíquica; constituyen un nexo de fines que encuentra en sí mismo su término. Así, la divinidad impera como el mariscal en el ejército, es decir, mediante la fuerza en cuya virtud un alma mueve a otra. Sólo así se explica la conexión inteligible del universo bajo su jefatura, aunque no es la causa creadora del mismo. El espíritu puro, el pensamiento del pensamiento, se piensa sólo a sí mismo en una vida inmutable, beata, y mueve atrayendo como fin supremo, y no estando activo en la realización de los fines mismos: así como un alma actúa sobre otras almas menores. Tenemos, pues, como última palabra de la metafísica griega la relación que tiene lugar entre entidades psíquicas como razón explicativa del cosmos, lo que ya había sido entrevisto en la república de los dioses homéricos.

VII

## *LA METAFÍSICA DE LOS GRIEGOS Y LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL*

La relación de la inteligencia con la realidad histórico-social se nos ha mostrado como algo muy diferente de la que existe entre ella y la naturaleza. No es sólo que los intereses, las luchas de los partidos, los sentimientos sociales y las pasiones influyan en este caso en la teoría en un grado mucho mayor. No es sólo que la acción real de la teoría se halle determinada por su relación con estos intereses y con estos movimientos de ánimo dentro de la sociedad. Pues también si consideramos la conexión constituída por el desarrollo de las ciencias del espíritu en la medida en que no está condicionada por el medio de los intereses y pasiones de la sociedad en que se desarrolla, muestra esa conexión una relación distinta con su objeto de la que rige dentro del conocimiento científico de la naturaleza.

Ya hemos explicado esto en el libro primero. La historia de las ciencias del espíritu constituye, en virtud de esta relación fundamental, un todo relativamente independiente, que se ha desarrollado en relación con el progreso de las ciencias naturales; este desarrollo se halla sometido a condiciones propias, a cuyo respecto nos remitimos también al libro primero. Tales condiciones son las que determinan en primer lugar la relación que guarda la metafísica griega con el estudio de los hechos espirituales.

El círculo de experiencia de la realidad histórico-social se ha ido formando precisamente en las generaciones mismas que reflexionaron sobre ella. La naturaleza se presentaba a la escuela de Mileto como una especie de todo cerrado, lo mismo que a un investigador de hoy día: se trataba de conocer lo existente. Por el contrario, en la época en que se nos presenta la ciencia griega, el círculo de experiencia histórico-social, que constituye el objeto de las ciencias del espíritu, va surgiendo poco a poco. Las estirpes griegas conocían muy poco la situación de los antiquísimos estados civilizados que las rodeaban, les eran demasiado extraños para poderse convertir en objeto de una investigación realmente fecunda. Y tropezamos también en este punto con un tope del espíritu griego que se basa en el sentimiento vital más hondo del hombre griego. El griego muestra un poderoso interés de comprensión sólo para lo griego y en segundo lugar para los emparentados ítalos. El ciclo de leyendas que rodea a la figura de Solón como el gran representante del estadista y moralista griego, lleno de moderación, nos demuestra, sin duda, la participación viva en las grandes catástrofes de esos países civilizados. La historia de Herodoto nos atestigua la viva curiosidad de los investigadores griegos respecto a pueblos y países extraños.

La *Ciropedia* revela también cómo la eficiencia de las instituciones monárquicas preocupaba a los ciudadanos de estas ciudades-estados libres, pero insuficientemente protegidas desde el punto de vista político y militar. Pero el investigador griego no muestra ninguna necesidad de penetrar por medio del lenguaje en la literatura de los pueblos extranjeros para aproximarse así a las fuentes de su vida espiritual. Siente las manifestaciones centrales de la vida de esos pueblos como algo extraño. La cultura real reside para él dentro de las fronteras que enmarcan su realidad histórico-social. Por otra parte, la cultura de su propio pueblo y su vida política, en la medida en que son objeto del saber histórico, se van formando poco a poco en la época del orto de la ciencia griega. Por lo tanto, el mundo histórico-social que abarca al género humano y su articulación, se hallaba todavía para el espíritu griego fuera de su horizonte.

Con esta estrecha limitación se alía un error positivo que se debe a ella. Las teorías griegas cobran su forma completa en una época en la que las más altas entidades políticas de puro origen griego habían trasmontado ya su cenit. Sea cualquiera la veneración que Platón sintiera por la vida política de Esparta y grandes las esperanzas que pudiera colocar en una constitución que copiara en una dirección más noble la tensa fuerza unitaria de ese orden político, ya para Aristóteles no existe ningún ejemplo de un estado auténticamente griego que se hubiera podido sustraer al destino de su ocaso. Tenemos, pues, en la experiencia misma la idea de un ciclo de las cosas humanas, de las situaciones tanto sociales como políticas, o acaso la más sombría de su hundimiento paulatino. Y esta ausencia completa de cualquiera idea de progreso y desarrollo se alía con la limitación, ya señalada, del espíritu investigador a la gente griega. El investigador griego de la realidad social e histórica no poseía, por lo tanto, ninguna conciencia histórica de un interno desarrollo progresivo y sólo más tarde y poco a poco se aproximó al sentimiento de una conexión real con todo el género humano, gracias a la mediación que suponen el Imperio macedónico y el romano y gracias también a la influencia del Oriente.

A esta limitación del espíritu griego, que afecta al ámbito de su horizonte histórico, corresponde otra que afecta ya a la posición de la persona con respecto a la sociedad. Y también en este caso la limitación obedece a algo que radica en lo más profundo de la vida anímica del hombre griego. La entrega al carácter inteligible del universo va aliada con una deficiencia en el ahondamiento de los secretos de la vida anímica, del poder de captar a la persona libre por oposición a todo lo que es naturaleza. Sólo más tarde la voluntad, que se encuentra a sí misma como fin propio de valor infinito, cambiará, cuando se cerciore metafísicamente de sí misma, la posición del hombre frente a la naturaleza y a la sociedad. Pero para los griegos de entonces la voluntad individual no posee por sí misma pretensiones a una esfera

propia de dominio que el estado habría de protegerle y no vulnerar. El derecho no tiene todavía como misión asegurar al individuo la esfera donde rige su libertad. La libertad no tiene todavía la significación de un despliegue y movimiento no obstaculizado de la voluntad dentro de esta esfera. Antes bien, el estado es una relación de señorío y la libertad consiste en la participación en este señorío. El alma griega no necesita todavía de una esfera de su vida que se halle más allá de todo orden social. Esclavitud, exposición de tullidos y enclenques, ostracismo, nos advierten de esta estimación deficiente del hombre. La lucha incesante para participar en el dominio político señala la influencia de éste sobre la sociedad.

Dentro de estos límites la visión de los pueblos mediterráneos acerca de la realidad histórico-social recorre las mismas etapas que en medida mayor y con modificaciones producidas por las circunstancias diferentes ha recorrido también la visión de los pueblos modernos.

En la primera de estas etapas, durante el imperio de la representación mítica, se explica el orden de la sociedad por institución divina. Esta idea acerca del origen del orden social comparten los griegos con los estados asiáticos mayores que les rodean aunque sea muy diferente en sus detalles la representación de los griegos y la de los orientales. Esta representación impera todo el tiempo que dura la época heroica. En esta época todo poder es personal. El rey heroico no disponía de ningún recurso físico de poder para obtener la obediencia de una nobleza siempre recalcitrante; no existía ninguna constitución escrita que hubiera legitimado una pretensión jurídica. Por eso, todas las ideas y sentimientos de aquellos días se hallan inmersos en el elemento de lo personal. La poesía es cantar de gesta: y un rasgo fundamental de las ideas y sentimientos de aquel entonces era la necesidad de vincular lo heroico del tiempo propio con algo superior del pasado, y de sentir y gozar con una vibración más fuerte los motivos de la propia vida en las figuras de la república divina.

La idea de la conexión del orden social con las fuerzas personales de un mundo superior ha subsistido como un elemento vivo de las convicciones griegas.[124] La Grecia central, aislada del continente por el norte por una cadena de montañas, se distribuye por las estribaciones de la serranía en un número de cantones que se hallan protegidos por las montañas en su independencia con altos y estrechos puertos, por otra parte se abre al mar, que protege y une. Sobre el plácido mar se esparcen las islas, como pilares de un puente. En muchos de estos cantones se mantuvo obstinadamente el po-

124 Se puede deducir también el poder persistente de estas representaciones, junto a la demostración por los conocidos pasajes, del hecho de que la ilustración sofista podía concebir la religión como una invención del arte política (Critias en SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, IX 54; PLATÓN, *Leyes*, X, 889 E).

der de las ideas míticas. Porque las raíces de la fe mítica se hallaban para estas comunidades herméticas en los cultos locales, como podemos entreverlo por las noticias ulteriores de Pausanias.

Las mismas condiciones geográficas han influído en el desarrollo de pequeños estados en los que se desenvuelve la libertad política a la par de un vivo desarrollo intelectual. Por eso la libertad política encuentra en las obras de los griegos una expresión permanente, artísticamente poderosa, científicamente fundada. Así se convierte en un tesoro imperecedero para el desarrollo político europeo. Esta significación de la literatura política de los griegos es inconmovible. Pero viene muy aminorada por la unilateralidad de su concepción política, que pronto explicaremos, y que se ha transmitido también a la vida política moderna.

Percibimos los comienzos de esta literatura en las grandes ciudades marítimas cuyo desarrollo político, social e intelectual transcurrió muy rápidamente. Aquí surgió la necesidad de substituir la fe mítica en el orden social por un fundamento metafísico. Y comenzó esta primera consideración teórica de la sociedad al colocar el orden social, en cuanto cabe, en relación con la conexión metafísica del universo entero. Heráclito es el representante más poderoso de esta fundación metafísica del orden social; pero también los restos de las ideas pitagóricas nos refieren a lo mismo, si bien estas ideas se hallan mezcladas con elementos míticos.

La concepción griega del orden social entra en una nueva etapa en la época de los sofistas. La aparición de Protágoras y Gorgias constituye el inicio de esta gran transformación intelectual. Pero sería erróneo hacer responsable a la clase de los sofistas (con cuyo nombre se designó al principio en Grecia un nuevo sistema de enseñanza y no un cambio en la filosofía) de la revolución de las ideas políticas que entonces se produce. Las teorías de los sofistas son consecuencia de un cambio completo de los sentimientos sociales y expresión del mismo. Ese cambio fué acarreado por la destrucción gradual de la vieja constitución por estirpes, en la que el individuo se sentía todavía como elemento de una articulación de la sociedad y desde la cual era abarcado en sus relaciones vitales esenciales. La tragedia de Esquilo sabe plasmar con tanta hondura los mitos de un tiempo pasado porque podía sentir todavía las circunstancias y sentimientos que servían de base a esos mitos. Pero ahora fué prevaleciendo la dirección individualista de los intereses, de los sentimientos y de las ideas. Atenas era el centro de este cambio de los sentimientos sociales. La transformación que aquí se produjo fué poderosamente fomentada por la centralización del movimiento intelectual en la ciudad y por el espíritu escéptico que cundía en torno a ella. Anaxágoras creó en el siglo v, en Atenas, un poder dominador de ilustración intelectual; hay que suponer que luego apareció allí Zenón y que

adquirió influencia por la dirección escéptica de su espíritu; la aparición de Protágoras y de Gorgias fomentó todavía más ese espíritu de ilustración escéptica de la ciudad. Y si los sofistas no son los causantes de la transformación que se verificó en la vida y en el pensamiento de la sociedad griega de aquellos días, sin embargo, esa transformación fué extraordinariamente favorecida cuando, respondiendo a las necesidades de los tiempos, que hacían de la elocuencia el medio más poderoso para alcanzar influencia y riquezas, esa nueva clase de representantes de la enseñanza superior se atrajo a la juventud ateniense. Surgió así un ideal de formación personal, a cuyo tenor verá más tarde Cicerón el ideal del hombre romano en el orador; posteriormente, el humanismo no sólo ha renovado la cultura de los antiguos sino también este ideal de educación y ha introducido así entre nosotros el desdichado predominio de una educación formalista. La raíz de todo esto se halla en la actividad pedagógica de los sofistas; de ellos surgió el espíritu de las escuelas de retóricos que se esparcieron por todo el viejo mundo. Ha sido en vano que Platón y Aristóteles hayan combatido, frente a los sofistas, frente al menguado retórico Isócrates, contra esta enfermedad de la vida griega; en vano porque los sofistas proporcionaban, dentro del sistema de enseñanza privada de las ciudades griegas, por el que la escuela se hallaba sometida al régimen de libre concurrencia, lo que respondía a las inclinaciones dominantes. Un sistema de enseñanza privada jamás puede ser mejor que el espíritu medio dominante en una época. Así, el espíritu individualista y escéptico, tal como se había desarrollado desde mediados del siglo v, desciende por innumerables canales hasta el nivel de las masas, para difundir por medio de las asambleas populares y del teatro la nueva enseñanza de los sofistas, primeramente en Atenas y, desde este centro, por toda la Grecia.

Sin embargo, la primera generación de sofistas no muestra ninguna posición negativa decidida y clara frente al orden social existente. En el relativismo de Protágoras se hallan las premisas de semejante actitud negativa. Pero tampoco era Protágoras una cabeza que pudiera darse cuenta de su alcance.[125] Si hubiera desarrollado realmente las consecuencias de este relativismo sería inexplicable el mito que Platón nos presenta en su nombre en el diálogo *Protágoras*. Gorgias, un genio del lenguaje, en sabia relación con la vida, un virtuoso neutral, no animado por ningún sentimiento fuerte en lo que concierne a los problemas morales y sociales, dejó subsistir los ideales morales de la vida en su múltiple facticidad;[126] constituía para él el supuesto de su técnica, que tenía por objeto la fuerza y el arte para provocar la persuasión.

No obstante, en el movimiento que provocaron los sofistas de la primera

[125] Cf. Platón, *Teeteto*, 167, 172 a; *Protágoras*, 334.

[126] Cf. Arist., *Polít.*, i, 13, 1260 a 24, con el *Menón* platónico.

generación se encuentran los gérmenes de una filosofía negativa de la sociedad. El cambio enorme del interés espiritual que tiene lugar en esta época y que representa la gran obra de los sofistas, a la que, en este aspecto, se juntó la de Sócrates, coloca en un primer plano, como objeto de la indagación científica, hechos espirituales tales como el lenguaje, el pensamiento, la elocuencia, la vida política, la moral. En estos hechos espirituales y en su consideración surge, en contraste con las representaciones materiales del alma, una imagen de aquello que es producido por el espíritu. El mismo cambio del desarrollo intelectual colocó, por otra parte, a todo fenómeno bajo el punto de vista de la relatividad. Y así, la prudente moderación de la primera generación de sofistas frente al orden social de Grecia y sus fundamentos religiosos tenía que ceder poco a poco ante una actitud más radical.

Entre la primera y segunda generación de sofistas se halla Hipias. También en su persona sentimos, en sesgo diferente que en Protágoras o en Gorgias, el aire de un tiempo nuevo. Un virtuosismo rico en recursos, cuya ambición intelectual no tiene ya bastante con las pequeñas *poleis*, se goza en la brillantez de una época en la cual el arte se ha hecho secular y es expresión de las bellas necesidades de la vida y cada problema científico objeto de debates radicales, y en la cual la riqueza y la fama se pueden conquistar con otras proporciones en el ancho escenario de los pueblos de habla griega. Ya he indicado que el antagonismo entre la ley divina, no escrita, y los preceptos humanos, expresado por Sófocles con el poder penetrante del poeta, recibe en Arquelao e Hipias una formulación científica.[127] La divina ley del mundo, que para la metafísica de un Heráclito es el fundamento promotor de todo el orden social de cada uno de los estados, es colocada por Hipias en oposición con este orden social singular. "Ley de la naturaleza" y "estatutos" de cada *polis* son los lemas de la época y de ahora en adelante se investiga este antagonismo en las manifestaciones más diversas de la vida espiritual.

Sin embargo, una relación mucho más radical con el orden social estaba implicada en el relativismo de un Protágoras y fué desarrollada en la segunda generación de los sofistas. El orden social se explica por el juego del egoísmo de los individuos, lo mismo que en la escuela de Leucipo se explica el orden del cosmos por el juego de los átomos. Nace una cosmogonía metafísica del orden moral y social. Toda la maquinaria metafísica de este derecho natural radical, tal como la encontramos de nuevo en Hobbes y Spinoza, se encuentra ya aplicada en esta cosmogonía de la sociedad: la lucha de individualidades fuertes, comparables a los animales, en una vida sin ley, por la existencia y el poder; el contrato en el que surge un orden legal y este orden protege de lo peor de la violencia pero, al

[127] Pp. 81 *ss.*

mismo tiempo, cierra el camino a la máxima felicidad de un señorío sin límites; el nacimiento de la moral y de la religión para completar las leyes del estado en interés de los muchos o de los fuertes; por último, la persistencia de los intereses egoístas en los individuos como la verdadera palanca de los movimientos sociales.[128] Eurípides es el representante poético de esta nueva época individualista y en sus tragedias ha expuesto esos teoremas radicales, base de las acciones de determinadas personas, con un vigor en el que se trasluce su interés personal. Aristófanes se ha burlado en un diálogo famoso del principio de que frente al poder no existe ningún derecho legítimamente fundado, como de una polémica de sus días. Y como en el teatro, podemos percibir el eco de este derecho natural radical en las asambleas políticas; por lo menos podemos atisbarlo en los discursos que encontramos en Tucídides, cualquiera que sea el grado de su autenticidad en cada caso.[129]

Los límites de este derecho natural no son sino consecuencia de los límites ya expuestos del hombre griego y de la sociedad griega. Nunca se trata en el derecho natural griego de las subjetivas esferas jurídicas de los individuos que actúan en la sociedad; nunca es el fin de este derecho natural la libertad en este sentido. El afán de los individuos se encamina, según estas obras radicales, a la participación de los átomos sociales en el poder y en las ventajas del orden que así nace. Por eso apoyan en unos casos la tiranía, en otros la idea de una paridad democrática de estos átomos sociales en el orden estatal, y en un caso como en otro la última palabra la dice la esclavitud de toda voluntad superior e ideal. Por otra parte, esta metafísica iusnaturalista se encamina en las escuelas moderadas, representadas por Hipias, a distinguir un orden objetivo de la naturaleza de los preceptos de cada uno de los estados. .Con estos límites topa la teoría política de los cínicos y de los estoicos, pero no los rompe. En este terreno, guarda con nuestras modernas ideas jurídicas la misma relación que el relativismo sofístico y escéptico con la teoría moderna del conocimiento.

En este movimiento tenemos los gérmenes de las diversas direcciones de la teoría de la sociedad que es designada como derecho natural. El derecho natural, una vez que se ha desarrollado, se trasmite, en una sucesión relativa-

[128] Los pasajes de Platón tienen que utilizarse con arreglo al canon de que, en el caso en que él mismo saque consecuencias, esto nos sea indicado por el modo en que las sonsaca del adversario, por rigor de la lógica, mientras que en aquellas proposiciones que como las de Trasímaco y Glauco, de los libros primero y segundo de la *República*, se oponen a Sócrates, tenemos una noticia sobre teorías ajenas. En lo que se refiere a la exposición de la teoría por Glauco, de seguro que Platón no la hubiera puesto en boca de un adolescente si fuera una teoría propia exclusivamente del que la expone.

[129] Cf. especialmente el diálogo entre los melios y los embajadores atenienses en TUCÍDIDES, v, 85 *ss.* del año 416.

mente continua, de los pueblos antiguos a los modernos. También la Edad Media se ha cuidado ampliamente de él. Pero su señorío y su eficiencia práctica se hallaron condicionadas parejamente entre los pueblos modernos por el advenimiento de la misma etapa del desarrollo social en que prosperó entre los pueblos antiguos. Con la decadencia del orden feudal, es cuando el derecho natural ocupará en esta segunda generación de los pueblos europeos una posición directora en la historia de la sociedad. Realizó su obra negativa, cuya conclusión podemos considerar en la acción de un Rousseau sobre la Revolución, y en la de un Pufendorf, un Kant y un Fichte en la obra de la reforma alemana. Pues su punto de partida lo constituye el individuo aislado, el hombre abstracto, determinado por características que le corresponden idénticamente en todas las épocas, visto en las relaciones abstractas que se derivan de esas características y lo hacen moverse en un terreno no menos abstracto. De tales premisas concluye el derecho natural las determinaciones universales de cada uno de los órdenes sociales. Esas determinaciones se le convierten en el patrón para la crítica de la vieja sociedad europea y para la edificación de un futuro orden nuevo. Esta ficción conceptual cobró con la Revolución y con su intento de edificar la sociedad sobre los abstractos átomos humanos una realidad terrible.

El derecho natural puede ser considerado como una metafísica de la sociedad, si se nos permite la expresión metafísica en este sentido más estrecho y según el cual designaría una ciencia que abarcara en una teoría toda la conexión objetiva, interna, de los hechos sociales. El derecho natural se distingue de la metafísica en un sentido pleno porque su propósito se dirige únicamente a la construcción de la conexión interna de la sociedad; de aquí que, en su forma más perfecta, no coloca en la base del estudio de la sociedad una conexión objetiva interna de todos los fenómenos, sino que trata con independencia su propio objeto. Dentro de estos límites presenta las propiedades de una metafísica. No analiza la realidad sino que la compone sirviéndose de los abstractos contenidos parciales que son los individuos, como sus *veris causis*, y considera la conexión que así surge como la causa real del orden social.[130]

¿Es que acaso este atomismo social se mostró, en la situación de la ciencia entonces, más fecundo en la explicación especial de los fenómenos sociales que lo fuera la explicación científico-natural para los fenómenos del cosmos? Los restos conservados del derecho natural de entonces no permiten un juicio completo. Sin embargo, podemos constatar una circunstancia análoga a otra que observamos en la ciencia natural de la misma época.[131] El derecho natural partía de las unidades psíquicas y pretendía una explicación de la sociedad civil tal como la comprende una sola *polis;* porque este

[130] *Vid.* pp. 81 *ss.*

[131] Cf. cap. tercero y cap. sexto *(Separación de la lógica).*

cuerpo político completo constituye el objeto de la ciencia política griega. Ahora bien, las ideas psicológicas fundamentales acerca del interés, la satisfacción, la utilidad de que se sirve el derecho natural de los sofistas son asaz imperfectas. Entre las ideas psicológicas fundamentales y los hechos complejos de este todo políticos tenemos eslabones tales como división del trabajo, riqueza nacional, etapas de la vida científica, formas del derecho familiar y dominical, fe religiosa y su fuerza autónoma, etc., cuya elaboración científica condiciona de antemano el estudio científico exacto del complejo político. Pero estos hechos pueden ser elaborados únicamente por ciencias abstractas que coordinen contenidos parciales de la vida psíquica afines entre sí, tales como los contiene la sociedad; ya hicimos hincapié sobre ello en el libro primero. Mientras que las correspondientes ciencias abstractas dentro de la indagación natural no comienzan a constituirse, y eso germinalmente, hasta la época alejandrina, tenemos desde muy pronto las teorías técnicas de la gramática, de la lógica, de la retórica, de la economía nacional, de la técnica jurídica; la necesidad misma de la sociedad las había producido, como hemos señalado también en el libro primero. Sin embargo, las ideas de los griegos acerca de la división del trabajo, los factores de la riqueza nacional, el dinero, no alcanzaron jamás una altura superior a la lograda por sus ideas acerca de la presión, el movimiento, la pesantez, y nunca hicieron uso, que sepamos, dentro de estas especulaciones, de conceptos jurídicos exactos. Por eso su construcción iusnaturalista de la sociedad se hallaba condenada a una relativa infecundidad, pareja a la de su construcción atómica del cosmos. También en este terreno correspondió a la escuela socrática, a la metafísica de las formas sustanciales, la victoria durante siglos frente a la metafísica de los átomos sociales.

La escuela socrática había surgido de la necesidad de descubrir un punto firme en medio de las verdades relativas que dejó en pie la sofística. Dentro del mundo mental griego semejante punto no podía encontrarse más que en la dirección de la copia en el pensamiento de un ser objetivo o en la de la determinación del ser mediante la acción. Se da como sustancia en la realidad o como sumo bien en el mundo de la voluntad y de la acción, sea de los individuos o de las comunidades. A Sócrates se le escapó la posibilidad de un punto fijo para el conocimiento del mundo, pero encontró semejante punto para la acción en los conceptos morales. Esta separación de la filosofía teórica y de la práctica señala un límite, consecuencia del espíritu griego. Que el punto fijo de todo conocimiento, también del mundo objetivo, esté anclado en la interioridad, en la percatación, he aquí una idea que se halla fuera del horizonte de un Sócrates. Sólo cuando se posee este conocimiento claro entra el mundo moral, el punto fijo de toda acción en él, en la conexión amplia de la ciencia humana. Sólo con ese conoci-

miento se supera la falsa separación entre ciencias teóricas y prácticas y se puede fundamentar la verdadera distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

Al descubrir Sócrates algo inmutable en los conceptos morales, la ciencia política encuentra también una meta clara. El fin del estado no surge del juego de los átomos que lo forman. Por el contrario, en el saber se nos da un punto inconmovible en cuyo torno gravitan los individuos: lo bueno. Lo bueno o el bien no es relativo sino absolutamente cierto. A este fin se subordinan los individuos como a aquella idea que gobierna la articulación del estado. Esta concepción política de Sócrates se presenta en oposición con la democracia dominante y con la igualdad de todos los átomos sociales en lo que respecta a la dirección del estado, igualdad que esta democracia expresaba de la manera más enérgica con el reparto de los cargos públicos por insaculación. El saber convierte en señor, él es la condición previa de la participación en la dirección del estado.

El espíritu organizador de Platón construye, partiendo de estas ideas, el estado ideal como una réplica del cosmos exterior, el estado como obra de arte. Encuentra la sociedad ateniense disuelta en átomos sociales; por eso le viene la idea, no de coordinar en la estructura política la relación entre el saber y la capacidad política y la participación en la dirección del estado, sino de construir el estado partiendo de esta relación abstracta; en los pueblos modernos esta idea ha operado en la realidad existente de los órdenes estatales, y así se nos aparece Platón como un genio profético en lo que respecta a rasgos esenciales del moderno estado burocrático. Consideró necesario, en medio del espectáculo de las luchas de las ciudades por el predominio y de las luchas de los intereses, concentrar todos los intereses y fuerzas individuales en la voluntad estatal unitaria, concordante, trazada por él; por eso equipó a su estado ideal con los medios más extremados que encuentra en los estados griegos —acostumbrados a manejar con todo el virtuosismo de sus plenos poderes la propiedad y la libertad —para establecer así la subordinación de las voluntades individuales de los intereses particulares bajo la razón dirigente. Surge de este modo una organización donde gobiernan los perspicaces, defienden los fuertes y la masa sumida en los oficios obedece: una copia del alma. Las virtudes de las partes del alma son las mismas que las de los estamentos del estado. Así como el afán del bien se basa en la relación de la psique con el mundo de las ideas, así también ese afán, en conexión con el mundo de las ideas, plasma el ideal de un cosmos social, el estado, como una unidad nacida ciertamente, pero estructurada de modo indestructible por la ponderación de las fuerzas de las almas. El arte político plasma en el material de las almas, según las ideas de la justicia y de las demás virtudes, el cosmos social, lo mismo que Dios ha plasmado el cosmos

exterior. Así nace el hombre en grande: una unidad real lo mismo que el hombre individual.

Es patente la interna insostenibilidad de este tipo de metafísica de la sociedad. La analogía del hombre en grande no hace sino desplazar el problema de cómo de las voluntades individuales surge una voluntad total, es decir, una estructura de las voluntades que actúa unitariamente. Platón no ha resuelto su problema ni para el alma individual ni para el estado. Sus partes del alma constituyen en tan poca medida una real unidad psíquica como sus tres estamentos constituyen una sociedad unitaria.

Como Platón no partió de los intereses de los individuos, de la realidad de la naturaleza humana, tal como es ella,[132] no se le pudo ofrecer la estructura de la comunidad de intereses que constituye el cimiento del estado real; antes bien, ha despreciado esto como lo ínfimo, y no ha sometido a investigación el trabajo, la industria, el comercio. La falsa dirección que está en la base es afín a aquella otra que nos ofrecen los griegos en el campo del conocimiento natural. Por eso mientras el pensamiento y el poder físico tratan afanosamente de mantener vivo al estado, los intereses de los estamentos, por su cuenta, se dividían y acaban por disolverlo. Con una especie de absolutismo del pensamiento, los intereses reales de los individuos son, tratados por el artista político como mero material resistente, en lugar de reconocer que el nexo de dependencia y comunidad, que se nos ofrece como una voluntad estatal, es el resultado de una unificación de intereses. Así se construye un estado en el aire. Surge la unidad más concentrada, pero impotente frente al juego de los intereses. Este hombre en grande es una metáfora, y la unidad real del estado que esta metáfora afirma no sólo es inaprehensible –cosa natural, pues que se trata de metafísica– sino que no se intenta esclarecerla mediante conceptos. Estas fatales deficiencias de contenido se alían con una falla más general de tipo metódico. Se pretende comprender el estado antes de analizar los intereses y las conexiones de fin que constituyen su realidad en los hombres y en cuya virtud vive y tiene fuerza. Esta falla trae como consecuencia que el lugar que corresponde a la urdimbre de los hechos (nexos finales, intereses) lo ocupe ese fabuloso ente metafísico del hombre en grande.[133]

Aristóteles ha intentado colocar una fórmula en lugar de esta metáfora. Pretende trazar el concepto de la unidad real que es el estado. Su teoría política es, por lo mismo, tan instructiva, pues muestra cómo este concepto

[132] La derivación de πόλις de la división del trabajo y del tráfico en *República*, 369 *ss*. nos confirma esto. Pues muestra que si Platón sopesó el alcance de los intereses particulares para la vida común no creía, sin embargo, poder fundar sobre ellos la unidad de voluntad de su estado.

[133] Cf. exposición de la misma falla en la filosofía de la historia en lib. primero, XIV.

fundamental de la metafísica social comparte con los otros conceptos metafísicos capitales la propiedad de resistirse a una reducción completa en claros y sencillos elementos intelectuales.

Ya hemos indicado que los sujetos de los juicios acerca de la realidad social son los individuos. Los sujetos de los juicios acerca de la naturaleza son inaccesibles para nosotros, mientras que los de la vida social, de sus circunstancias, de la acción y de la pasión, se contienen en la experiencia interna.[134] Aristóteles ha determinado los seres racionales individuales como sustancias. Por otra parte, en conexión con su metafísica, ha considerado el estado, que se compone de tales seres individuales, como una unidad que no es una mera composición de los mismos. Cierto que no ha incardinado el concepto del estado dentro de su metafísica, ya que ésta termina ante el mundo práctico, antes de llegar precisamente al gran problema de la voluntad, y en su sistema el campo de la razón práctica se halla separado de la ciencia teórica. Pero las premisas de la concepción de la unidad del estado son las siguientes. La conexión teleológica muestra en el reino de los seres orgánicos un ascenso de funciones; corresponde a la elevación de lo psíquico. La especie hombre es, así, la más alta de las formas sustanciales en la gradación de los seres orgánicos. Pero los seres individuales de esta especie humana se hallan enlazados por algo más que por el hecho de realizar una forma sustancial. Los hombres se encuentran en los todos sociales, en los cuales los individuos se comportan como partes. Ya las abejas y otros animales que viven gregariamente constituyen todos semejantes, pero en un sentido más riguroso el hombre, que para éste está dotado de lenguaje y entendimiento por la naturaleza, el hombre que posee la facultad de discernir lo justo y lo injusto. Esta comunidad (κοινωνία) se ofrece inseparablemente unida a la existencia humana en la familia, y como ésta se amplía a la aldea y luego a la *polis*, en esta última alcanza el instinto social, puesto por la naturaleza, el fin último de la autarquía, es decir, la plena suficiencia; la *polis* constituye el fin de las formas más elementales de comunidad, fin que ya opera en esas formas menos complicadas. En esta conexión se nos presenta la fórmula de Aristóteles de que el estado constituye un todo anterior a las familias y a los individuos, que son sus partes.[135] Esta fórmula expresa que el estado no es una obra del arbitrio humano, sino un sistema fundado en la *physis*. En la *physis*, en la cual opera el fin, radica una conexión de determinaciones que se verifican sólo por y en los individuos, pero que conduce a estos individuos a coordinarse (τάξις) en un estado, ya que es en éste donde se logra la meta de la eudemonía en forma autárquica. Semejantes determinaciones son, por ejemplo, la desigualdad de los individuos, la oposición entre gobernantes y gobernados, la propor-

[134] *Vid.* final de XVI, libro primero.

[135] Cf. Arist., *Polít.* I, 2, 1252 b 30; 1253 a 19.

ción entre la aportación y el poder político. Poseen la necesidad del fin. Y el sistema (σύστημα) en que se ordena la muchedumbre (πλῆθος) en la *polis* por virtud del fin se compone de elementos desiguales. Tampoco el individuo se disuelve por entero en este fin. La cooperación de individuos diferentes como partes en un todo se puede comparar con la de las partes dentro de un organismo. El hombre individual se comporta con el todo político como el pie o la mano con un cuerpo.

Así se prepara en Aristóteles la concepción del estado como un organismo, que ha desempeñado un papel tan fatal en la historia de las ciencias políticas. El concepto de organismo es, a su manera, la última palabra de esta metafísica del estado. Y lo mismo que cualquier concepto de la unidad del estado que no lo explique analíticamente, hasta cierto punto, partiendo de la realidad de la vida del estado, es una invención conceptual metafísica. El análisis puede desarticular, en cierta medida, lo que se experimenta en la vida social, pero no le es posible nunca expresar en una fórmula la riqueza de la vida.[136] Por eso no se puede exponer la realidad del estado con un número determinado de elementos conceptuales. Esto se hace patente también en Aristóteles por la oscuridad de su idea del estado como un todo orgánico y esta oscuridad, que radica en la índole del asunto, no ha sido disipada nunca.[137]

Sin embargo, el modo que tiene Aristóteles de enfocar la cuestión, pensando en el estado como una real conexión de fin, se ha mostrado de gran fecundidad para su estudio comparado. En este campo del espíritu ha provocado un trabajo casi tan fecundo como el que debemos a su consideración teleológica dentro de las ciencias biológicas. Y hasta podemos decir que en el campo político esta manera de enfocar la cuestión es más legítima. Cierto que no puede considerarse al estado como la realización de una idea unitaria de fin, y el mismo concepto finalista de eudemonía,[138] desarrollado por Aristóteles tan sanamente, no pasa de ser una fórmula abstracta. Pero es cierto que, en la realidad, la voluntad, los intereses y los fines componen la textura del estado, y por eso la dirección que Aristóteles supone como inherente a la sociedad, el logro de la eudemonía, habrá de ser considerada, por lo menos, como una sinopsis incompleta de la realidad de los hechos. La consideración teleológica aplicada por Aristóteles pisa en este caso un terreno real. Por eso este modo de enfocar la cuestión ha podido establecer, mediante un análisis comparado de los estados, las líneas fundamentales de su estructura y determinar las formas capitales de la vida política. Y ha

[136] *Vid.* pp. 45 *ss.*

[137] *Vid.* en el libro primero *La organización externa de la sociedad como hecho histórico.*

[138] El fin del estado reside en la realización de la eudemonía, del εὐ ζῆν o también del ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.

realizado esta aportación a tal grado que los conceptos creados de esta guisa han mantenido su valor hasta hoy. Este trabajo de Aristóteles y de su escuela ha sido la condición previa de los métodos explicativos en el campo de las ciencias políticas, como lo fué también dentro de la biología.

También en este caso la metafísica de las formas sustanciales se ha mostrado fecunda en una etapa de la ciencia en la cual no existían todavía los medios para analizar la conexión de los fenómenos según leyes.

Si se las considera psicológicamente, todas las formas de asociación, también, por consiguiente, el estado, se componen, como lo mostró nuestra explicación teórica,[139] de relaciones de dependencia y comunidad. De este sistema de determinaciones volitivas pasivas y activas surge la relación psicológica de mandar y obedecer, de autoridad y súbdito, en que se funda la unidad de voluntad del estado. Pero este sistema de dependencias y comunidades no es más que el aspecto externo de las relaciones reales de los intereses. Los factores sustanciales de la vida estatal radican, especialmente, en los fines e intereses que no llegan a satisfacerse mediante el libre juego de las acciones de los individuos. Así nos damos cuenta del aspecto real de aquello que, considerado según las meras relaciones volitivas, se nos ofrece como mecánica de la sociedad y de la vida del estado y que encuentra su término en la existencia de una voluntad política dominadora. Este *status* de las relaciones volitivas externas de un estado podemos designarlo como forma estatal o también como constitución.

A esta realidad corresponde que la ciencia política de Aristóteles haya determinado en primer lugar, mediante la aplicación del método comparado, las formas exteriores o constituciones. La vida real del estado es tan extraordinariamente compleja que aun la misma ciencia moderna, verdaderamente analítica, se halla todavía en los comienzos de su tratamiento científico. Ahora bien, la antigüedad no poseía todavía las condiciones de un semejante método realmente analítico. Carecía de una psicología desarrollada y de las ciencias particulares que se colocan entre ella y la ciencia política. No podía llevar a cabo, por lo tanto, un análisis fecundo de la conjunción de los fines reales en la vida del estado, cosa que, sólo mucho más tarde, ciencias como la economía política y autores como Niebuhr y Tocqueville han podido iniciar.

Por eso la ciencia política griega en su momento culminante, con Aristóteles, es sobre todo análisis de las constituciones. Esta limitación explica que, para Aristóteles, el estado se cambie en otro cuando cambia su constitución. El estado (πόλις) es una comunidad (κοινωνία), y la esencia de esta comunidad (κοινωνία πολιτῶν) es caracterizada por la constitución (πολιτεία); por esto cambia con la constitución el estado. Las personas siguen siendo las mismas como las mismas personas forman el coro trágico

139 *Vid.* libro primero, XIII, *Los fundamentos psicológicos,* al final.

y luego el coro de la comedia. No percibe Aristóteles, tras el cambio de la forma estatal, la permanente comunidad de intereses del pueblo, que constituye la conexión política, sino que, para él, la constitución del estado representa lo esencial, que hace a éste.[140] Así se explica que, para él, el político se comporte con los ciudadanos como el artista con su materia. La masa constituye el material para la edificación del estado.[141] Así sustituye Aristóteles con una falsa oposición entre materia y forma la trabazón real de la sociedad y esta oposición le ha sido tan fatal en el campo de la ciencia política como en el de las ciencias naturales. En la realidad hallamos por doquier en el estado fuerzas formativas, conexión de fin, relaciones de intereses y también por doquier materia, pues por todas partes está la persona. En los fines de la vida del pueblo, que lo compone, se funda también la vida del estado. Pero desaparece en este caso, como en general, en cierto grado, para el hombre griego, la conciencia histórica del desarrollo natural tras el sentimiento de poder del hombre político que pretende conformar el estado como el artista clásico. Y también se pospone la conciencia de la continuidad jurídica; y por eso Aristóteles plantea a este respecto la cuestión de en qué medida, después del cambio de la constitución del estado, las obligaciones asumidas por el estado anterior continúan o cesan.

Se confirma así de modo sorprendente, dentro de las ciencias del espíritu, la ley del desarrollo de la ciencia europea por nosotros expuesta. Trata ésta en un principio de conocer directamente una realidad tan complicada, describe, compara, y acude a presumidas causas o a las que la metafísica le ofrece. Poco a poco va separando círculos diversos de contenidos parciales de la realidad y los va sometiendo a una investigación causal tenaz y abstracta. Los fenómenos del movimiento, por ejemplo, constituyen un círculo semejante y los de la vida económica otro. La marcha del conocimiento va desarrollando en ciencias abstractas las propiedades fundamentales de los contenidos parciales correspondientes a un determinado círculo, y sustituye, por ejemplo, las ideas de fin, que Aristóteles había utilizado como razón explicativa, por conceptos más adecuados. La metafísica, con su posición dominante dentro de las ciencias, es un hecho correlativo a la primera etapa del estudio.

La organización externa de la sociedad en estados ha atraído con la mayor fuerza la mirada de los investigadores que tenían por objeto la realidad histórico social. Pues aquí se ofrecía el sorprendente fenómeno de una unidad volitiva que se alza sobre las voluntades individuales. Este fenómeno tenía que ser para los griegos mucho más sorprendente que para los pueblos monárquicos del Oriente. Para éstos la unidad de voluntad se expresaba en sus reyes de una manera personal, mientras que en las *poleis* griegas aparecía

140 Arist., *Polít.*, III, 3, 1276 1.
141 Arist., *Polít.* VII, 4, 1325 b 40.

como sin cuerpo. Este problema de la unidad volitiva en el estado interesó a los escritores conocidos por el nombre de sofistas. El objeto de los grandes historiadores griegos lo constituían estados en lucha. El hombre medio, tal como vive, trabaja, goza y sufre en una época determinada, era todavía tan poco visible para la historia como la humanidad. El mismo problema preocupó, en primer plano, a la escuela socrática y fué objeto de una teoría de la sociedad que correspondía al punto de vista metafísico del pensamiento europeo. En la ciencia comparada sobre la estructura y formas de los estados, recién creada, se pone de manifiesto la correspondencia entre un estudio descriptivo muy feliz de las formas políticas y la metafísica.

Esta ciencia comparada de los estados parte, conforme lo hemos hecho ver, de la consideración de las relaciones de dominación tal como encuentran expresión en la constitución. Constitución es, para Aristóteles, el orden del estado en lo que se refiere al régimen de los poderes autoritarios, especialmente del poder soberano que está sobre todos ellos.[142] Es ciudadano, por lo tanto, para él, aquel que participa en las funciones de la administración y de la justicia.[143] Y Aristóteles coloca en la base del análisis de la constitución en sus elementos formales (que hay que distinguir del conocimiento de los factores del estado como una realidad) lo mismo que en la de la investigación de las formas principales de constituciones, el concepto, desarrollado en la escuela socrática, de la proporción entre la aportación política y la participación en el poder lo mismo que en los bienes. Aristóteles amplía este concepto de la aportación con un espíritu realista despreocupado, que compara hechos. La aportación se halla en relación con el fin del todo político de cuya vida y acción se trata. Este fin se halla determinado en su sistema por la serie ascendente de funciones que diferencian las especies de seres vivos, y consiste en la eudemonía del todo y de sus partes, los ciudadanos particulares. Se puede comparar, por lo tanto, el estado con un ser vivo, que actúa teleológicamente. El tipo diferente de eudemonía que busca el todo político vivo a tenor de sus condiciones de vida, determina la diferencia en el aprecio de las aportaciones y esto repercute en la fijación de la proporción entre aportación y participación en el poder y en los provechos. Estas relaciones constituyen la estructura de un todo político. La imagen de esta estructura de un ser vivo se completa cuando Aristóteles persigue retrospectivamente las relaciones entre las aportaciones y las condiciones y relaciones de vida que las fundamentan. Así surgen las bases para una consideración morfológica, comparada, de los estados, y para la teoría genial acerca de las perturbaciones de la proporción y la génesis de las revoluciones.

142 Arist., *Polít.*, III, 6, 1278 b 8

143 *Ibidem*, III, 3, 1275 a 22.

La ciencia política comparada de Aristóteles encuentra su límite en el hecho de que no puede emplear para sus análisis conceptos causales de ciencias desarrolladas, sino que esos análisis se ven abocados, en lo principal, a echar mano de deficientes nociones teleológicas. Así concluye precipitadamente la necesidad natural de la esclavitud porque supone una desigualdad de los hombres que radica en la *physis*, sin considerar su origen en circunstancias históricas y la posibilidad que ello ofrecería para superarlas. También ha desarrollado en la política aquella distinción famosa entre lo natural perfecto, adecuado a su fin y las desviaciones, que tanto perjudicó a su física; su distinción entre constituciones perfectas y degeneradas debe ser rechazada como construción arbitraria de una realidad que no ofrece sino grados. Pero fué todavía más fatal la unilateralidad con que vió al estado sólo en la constitución. El formalismo político de Aristóteles ha representado un fuerte obstáculo para la consideración realista del estado.

Pero Aristóteles y la escuela aristotélica forman también el centro de una incomparable actividad de recopilación, historiografía y teoría que va más allá de la ciencia del estado. Junto a las teorías acerca de la poesía, de la retórica, del pensamiento científico y de la vida moral, encontramos en la escuela aristotélica historiografía de las ciencias, de la actividad artística, de las ideas religiosas. Dicearco establece en su βῖοσ ʽελλάδοσ un estudio de tipo histórico-natural; distingue la fabulosa edad de oro de un estado natural pacífico, la aparición de la vida nómada y, como otra etapa histórica, la vida sedentaria, que acarrea la agricultura; enlaza a las condiciones naturales de Grecia un cuadro de la vida griega y en ese cuadro se ven las costumbres, el goce de la vida, las fiestas y las constituciones en una interna alianza. Así, pues, podemos decir que las aportaciones de la escuela aristotélica en las ciencias del espíritu no ceden en modo alguno a las que allegó en las ciencias de la naturaleza.

Fijemos, finalmente, el lugar que en este período corresponde al estudio de la sociedad humana dentro de la conexión de la ciencia. Como las diversas teorías sobre los sistemas culturales y sobre la organización exterior de la sociedad surgieron de las exigencias técnicas de la vida profesional, mantuvieron después este carácter práctico, que es el que, en definitiva, empujó a la ciencia política a enfocar su problema en el sentido de la mejor constitución. La ciencia teórica, en sentido riguroso, termina para estos filósofos allí donde la voluntad empieza a construir su reino. Por este modo de ver las cosas podemos colegir que la época tenía que ser incapaz de descubrir el problema de cómo compaginar la libertad de la voluntad con la subordinación de todos los fenómenos a la ley causal. Pero de modo más duradero que semejante limitación de la metafísica, que no podía ser más que pasajera, operó en este sentido la relación general y permanente de toda la metafísica de las formas sustanciales con el problema de la libertad. Esta metafísica so-

metió a la conexión del conocimiento únicamente las formas generales de la realidad, formas que ningún contacto mantenían con la libertad del individuo. Con una envidiable seguridad de la conciencia de la libertad que se ofrece en la experiencia interna, no perturbada todavía por la cuestión, que nos plantea la ciencia de su lugar dentro de la conexión causal, pues expresa Aristóteles que el obrar, como el dejar de obrar, la virtud lo mismo que el vicio, se hallan en nuestro poder.[144]

[144] *Eth. Nic.* III, 7, 1113 b 6. Más detalles en TRENDELENBURG, *Hist. Beiträge,* II, 149 *ss.*

## VIII

## *DISOLUCIÓN DE LA METAFÍSICA EN EL ESCEPTICISMO. LOS PUEBLOS ANTIGUOS ENTRAN EN LA ETAPA DE LAS CIENCIAS PARTICULARES*

La posición que Aristóteles asigna al conocimiento frente a la realidad es la que le prescribe la metafísica. La historia explicativa de la metafísica ha realizado, por lo tanto, su obra principal y no tiene por delante más que el desarrollo de la metafísica.

Entretanto el escepticismo ha persistido, desde la época de los sofistas. Inmediatamente después de Aristóteles se presenta Pirrón, el fundador de la escuela escéptica. Los debates de esta escuela, especialmente de la nueva Academia, orientada escépticamente, llenan los siglos III y II de Cristo y encuentran su remate en el resumen de las demostraciones en contra de todas las ciencias que realiza Sexto Empírico. Comparados con el relativismo de Protágoras muestran un progreso del pensamiento escéptico, porque hacen uso en el desarrollo de la idea fundamental del escepticismo de la diferencia entre percepción y pensamiento, entre el fenómeno y lo que objetivamente se halla en su base, entre el silogismo y la inducción, etc., que les proporcionan la lógica y la metafísica ya creadas. Con esto se hace todavía más patente el límite impuesto al escepticismo por el espíritu griego; pero, dentro de los supuestos de los pueblos antiguos, se nos muestra este escepticismo como totalmente irrefutable. Quedó vencedor en la gran palestra de la metafísica griega.

### *El escepticismo*

¿Cuáles son los límites en la demostración de las escuelas escépticas de la antigüedad? Al leer lo que se ha conservado, únicamente lo podremos comprender si acudimos desde nuestro punto de vista superior en socorro de los escépticos, si destacamos aquello que para ellos se halla fuera de su horizonte. Vemos que no han hecho más que negar y disolver lo que aparecía en su horizonte: el conocimiento objetivo del mundo de la antigüedad, pues su crítica no veía ninguna otra cosa y mal podía, por lo tanto, afectarla. El "no saber" de Sócrates se orientaba hacia el futuro con el sentimiento gozoso de la verdad. La actitud de Pirrón, en los dinteles del helenismo, es precisamente la contraria. Constata tranquilamente que toda la metafísica, todo el conocimiento positivo que había sido adquirido por el espíritu griego, no contenía ninguna verdad objetiva. Estaban al caer los días en que, desde un punto de vista superior, se verían también otras cosas que los escépticos,

desde Pirrón a Sexto Empírico, no pudieron avistar. Su juicio definitivo acerca de la posición entera de los metafísicos mantiene su validez; han destruído la metafísica, pero resulta que la verdad no es metafísica.

Tenemos, pues, que acudir a nuestro propio punto de vista para comprender a fondo a los escépticos. Hablan de un estado perceptivo que padece el hombre[145] y lo distinguen del conocer.[146] Pero no tienen idea alguna de que el percatarse de este estado, que no discuten, es también un saber y, ciertamente el saber más seguro del que tendrá que tomar prestada su seguridad cualquier otro conocimiento. Antes bien, a tenor del punto de vista metafísico, buscan exclusivamente la verdad en aquello que el pensamiento coloca como fundamento objetivo al fenómeno que se ofrece en la percepción externa.[147] Reconocen, por lo tanto, tanto el ver como el pensar son un hecho dudoso; pero esta idea no encierra en sí un saber precioso, el de los hechos de conciencia. A consecuencia de esto no desenvuelven con claridad la idea de que el mundo exterior no es más que fenómeno para la conciencia y no llegan, por lo tanto, a una visión consecuente del mundo exterior en este sentido,[148] sino que preguntan únicamente si la impresión sensible que se ofrece en la conciencia podrá ser utilizada como un signo del fundamento objetivo de tales fenómenos. Y lo niegan con razón. Niegan con razón todo género de conocimiento de esta base objetiva de los fenómenos: la cosa en sí kantiana.[149] En lo que se equivocan es en que, basándose sobre esto, niegan la posibilidad del saber.

Así, dice expresamente Sexto Empírico: el escéptico no suprime el fenómeno; reconoce el estado pasivo en que se encuentra en la percepción y duda, únicamente, de toda afirmación referente a lo que sería la base objetiva de este estado.[150] En Diógenes Laercio encontramos, de acuerdo con esto, los límites del escepticismo, tal como fueron establecidos por los escépticos frente a las adulteraciones de los metafísicos. No se ponen en duda los estados que vivimos, los fenómenos (τὰ φαινόμενα), pero sí todo conocimiento de aquello que es verdadero, es decir, de lo que en el mundo exterior les serviría de base.[151] Estas declaraciones explícitas muestran que les falta a los escépticos la valoración adecuada de los fenómenos de conciencia, reconocidos por ellos, para el problema del saber. Por esto niegan todo saber acerca de algo verdaderamente existente, mientras que, en el fondo, no han

[145] Diógenes, IX, 103: περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν.

[146] *Ibidem.*

[147] Sexto Empírico, *Hypotyp.*, I, 19 *s.*

[148] *Ibidem*, y también Diógenes, *ob. cit.*

[149] καὶ γὰρ ὅτι ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινομένων διαγινώσκομεν περὶ δ'ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. Diógenes. IX, 103.

[150] Sexto, *Hypotyp.*, I, 13, 20.

[151] Diógenes, IX, 102-108.

refutado más que el conocimiento del mundo exterior. Esta limitación de su pensamiento se hace patente sobre todo en una polémica singular. Los escépticos dicen: todo es falso y los metafísicos añaden: también esta afirmación y, por lo tanto, se anula a sí misma. La contestación más radical del escéptico es: el escéptico no hace sino expresar con tales palabras su propio estado, sin propósito alguno, sin pronunciar nada acerca de lo que se halla fuera de sí mismo, la base de los fenómenos.[152] Y ahora tiene que presentarse el teórico del conocimiento para cerrar el debate y declarar: precisamente en este estado se nos da un saber verdadero y en él se halla el punto de arranque de toda filosofía.

Una vez que nos hemos dado cuenta de estos límites del escepticismo, remitamos, con decisión, a quien pretenda que es posible el conocimiento de la base objetiva de lo que aparece en nuestras impresiones, a la eliminación definitiva de todo intento de esta índole que encontramos en los restos conservados de la excelente escuela escéptica. El relativismo de los filósofos modernos en ningún punto se diferencia del de Sexto Empírico por lo que se refiere a la demostración de la imposibilidad de toda metafísica. Le excede únicamente en lo que afecta al establecimiento de una teoría de la conexión de los fenómenos dentro de los límites de la noción de su relatividad. Aunque no hay que olvidar que la teoría de las probabilidades del más famoso de todos los escépticos, Carnéades, desarrolla también la idea de que, después de renunciar a la verdad, queda como posible el establecimiento de una conexión incontradictoria de los fenómenos a los fines de comprobar el valor de una sola impresión.

El relativismo de los escépticos demuestra la imposivilidad de conocer la conexión objetiva del mundo exterior, valiéndose tanto de la crítica de la percepción como del pensamiento. Así prepara la gran demostración ofrecida por los siglos XVII y XVIII, cuando la escuela empírica, a partir de Locke, analiza la percepción para encontrar en ella la posibilidad de un conocimiento objetivo, mientras que por el mismo tiempo la escuela racional analizaba el pensamiento con igual propósito: resultando de ello, de manera irrefutable, que ni en un campo ni en otro era posible descubrir una fuente del conocimiento metafísico de la conexión objetiva de los fenómenos.

La primera cuestión es, por lo tanto: ¿cuál es el valor cognoscitivo de lo dado en la percepción sensible? Las imágenes fenoménicas están condicionadas, en primer lugar, por los órganos de los sentidos. El relativismo que Protágoras basó en observaciones acerca de la actividad de los sentidos se ahonda ahora gracias a un estudio biológico más adelantado. Los instrumentos de visión del ser vivo son muy diversos y nos fuerzan a concluir en la diversidad de las imágenes visuales condicionadas por ellos. Esta escuela emplea el método que consiste en observar los fenómenos sensibles

[152] SEXTO, *Hypotyp.*, I, 15.

objetivos y utilizar las condiciones en que se producen como analogías para hacerse una idea de las desviaciones de las imágenes visuales de los animales con respecto a las impresiones visuales humanas normales. El mismo método se aplica a los otros órganos de los sentidos. Con la lengua reseca por la fiebre, tenemos otras sensaciones de gusto que en el estado normal y puede suponerse también que las correspondientes diversidades de la organización animal se hallan acompañadas de una diversidad en las sensaciones gustativas. El resultado se compendia en esta bella imagen: así como la presión de la misma mano sobre la lira produce un sonido grave y luego uno agudo, así también el juego de los mismos objetos produce, a consecuencia de la fina y múltiple gradación de sensibilidad inherente a la estructura de los seres vivos, fenómenos del todo diferentes. La misma diversidad podemos constatar dentro del mundo humano; son ilustración las ilusiones ópticas lo mismo que las grandes diferencias en el modo de reaccionar a las impresiones por medio del agrado y del desagrado. Además, los objetos se nos dan en cinco especies de percepciones sensibles; la misma manzana es lisa, olorosa, dulce y amarilla para nosotros; ¿quién podrá decir si la manzana tiene una sola propiedad y en razón de la disposición de los órganos sensibles aparece diversa? La imagen arriba expuesta de la presión de la misma mano sobre la lira nos puede ilustrar esta posibilidad. ¿Y no es también posible que la manzana posea las cinco propiedades diferentes y hasta más propiedades desconocidas para nosotros? Un ciego y sordomudo de nacimiento supone que no existen más que tres clases de propiedades de los objetos. Pero no estamos autorizados a apelar frente a la naturaleza a tales reservas que hagan corresponder nuestros órganos de los sentidos a sus objetos. Dentro de un solo órgano las impresiones dependen del cambio de sus estados. La misma agua derramada en lugares inflamados parece fría cuando la temperatura normal de la piel la siente como caliente. Tan cerca se halla la doctrina escéptica de la teoría de la ley energética de los sentidos tal como la estableció Juan Müller.[153]

La noción de la relatividad de las imágenes sensibles se amplía al darnos cuenta de cómo las cambiantes circunstancias externas en las cuales se nos ofrece un objeto condicionan la diversidad de las impresiones. La misma causa objetiva del sonido produce en una atmósfera enrarecida una impresión diferente que en una atmósfera más densa; si se raspa el cuerno de la cabra, lo que pareció negro en el conjunto aparece ahora como blanco; un grano de arena parece áspero y un montón de arena suave.[154]

Así logra el escéptico la fórmula general de la relatividad de toda imagen perceptiva o impresión sensible. Todos los tropos expuestos por esa escuela

[153] Los primeros cuatro tropos de SEXTO, *Hypotyp.*, I, 40-117, se hallan resumidos en este lugar.

[154] Así también del tropo quinto al séptimo *ob. cit.* 118-134.

se muestran, finalmente, como especificaciones de un amplio teorema acerca de la relatividad de las impresiones.[155] Estas impresiones se hallan condicionadas lo mismo por el sujeto que por las condiciones externas en que se presenta el objeto; y, así, en oposición con toda metafísica que pretende penetrar en lo esencial podemos decir que las percepciones no pueden expresar más que relaciones de lo objetivo.

¿Y qué ocurre con el entendimiento, con el pensamiento? La refutación que los escépticos hacen del conocimiento natural objetivo se halla en este punto mucho menos desarrollada que en lo que se refiere al valor cognoscitivo de la percepción sensible. La ciencia racional de Platón y Aristóteles había caído en descrédito. Carnéades parte del hecho de que el entendimiento tiene que recoger su material de la percepción. Permanezcamos, por lo pronto, dentro de este supuesto. El problema recibe su forma más general mediante el concepto de criterio. Es claro que las percepciones no llevan en sí un criterio que distinga las falsas de las verdaderas. No podemos distinguirlas en virtud de un distintivo interno que llevarían consigo. Por lo tanto, el criterio habrá que buscarlo en el pensamiento, en el entendimiento. Pero el pensamiento se halla en esta ocasión en la misma situación de quien tuviera delante el retrato de una persona desconocida para él y se le pidiera que juzgara del parecido de este retrato basándose en el retrato mismo; nuestro entendimiento no puede concluir, partiendo de las imágenes que le ofrecen los sentidos, a lo desconocido que se hallaría en su base. Supongamos, por el contrario, con Platón y Aristóteles que el pensamiento tiene un contenido propio, en ese caso no podremos comprobar la relación del mismo con la realidad. El entendimiento en el interior del hombre no contiene en sí ningún dato para comprobar lo que se halle fuera. Y tampoco el razonamiento puede servirnos en estas dificultades. Los escépticos saben muy bien que para que la premisa mayor de un silogismo, que no haya sido derivada de otros silogismos, sea segura, tiene que ser demostrada por una inducción completa, y en ese caso, lo que aparentemente se obtiene en la conclusión se hallaba ya contenido en la premisa mayor; por lo tanto, con la conclusión no obtenemos ninguna nueva verdad. Todo razonamiento presupone, por consiguiente, una verdad de última instancia la cual, sin embargo, no la encuentra el hombre ni en la percepción ni en el entendimiento.

Esta demostración de la imposibilidad de un conocimiento de lo objetivo se mantiene victoriosa frente a toda metafísica que pretende demostrar una conexión objetiva del mundo fuera de nosotros. No refuta el conocimiento en general. Olvida que en nosotros mismos se da una realidad que no puede ser rechazada. La disyunción: o percepción externa o pensamiento, tiene

[155] Con respecto al tropo octavo 135 *ss.* cf. 39 lo mismo que Gelio, *N. A.* xi, 5, 7: *omnes omnino res, quae sensus hominum movent*, τῶν πρός τι *esse dicunt.*

una laguna. De esto no se dieron cuenta los escépticos y tampoco ha sido visto por Kant.

El escepticismo descubre también las dificultades inherentes a los conceptos reales que constituyen la trama de toda construcción metafísica, y estas dificultades son en parte insuperables. Ve atinadamente que el concepto de causa no expresa una realidad, sino una mera relación; pero como tal relación la causa no tiene ninguna existencia real, sino que es interpolada en lo real.[156] Observa que la causa no puede ser pensada ni como precediendo al efecto ni como acompañándole. Así, se muestra que es irrealizable todo intento de pensar con claridad la relación de causa y efecto en sus elementos componentes. De esta suerte, la pensabilidad de la relación entre causa y efecto recibe por parte del escepticismo ataques de los que no cabe defenderse. El concepto de Dios como causa del mundo es sometido por Carnéades a la duda en una discusión bastante vulgar de la teleología vulgar que considera al hombre como fin de la naturaleza, pero luego descubre la antinomia entre las propiedades de un ser personal y la naturaleza de lo perfecto e infinito.[157] Igualmente se señalan en los conceptos fundamentales matemáticos y físicos, tales como cuerpo, extensión, movimiento, mezcla, las conocidas dificultades del entendimiento analizador.

La oposición de las escuelas escépticas a la filosofía práctica de los metafísicos se concentra en la negación de la teoría fundamental del bien sumo. También esta polémica muestra bien a las claras el punto débil de su posición. Su argumento más agudo es el siguiente. El afán de la voluntad en pos del bien como objeto suyo presupone que el bien no se encuentra ya en el afán mismo, puesto que pretendemos salir de nuestro estado afanoso, sino en su meta. Pero esta meta no puede ser una realidad fuera de nosotros, sino que tiene que ser nuestro propio estado, nuestro temple de ánimo; también un estado corporal se da para nosotros como bien en un temple del ánimo. Hasta aquí el razonamiento va bien. Pero aparece de nuevo esa confusión constante del saber inmediato con el conocimiento abstracto. No podemos conocer qué temple de ánimo es bueno para nosotros, ya que no sabemos si existe el alma y qué sea, de cuya condición se trata precisamente. Como vemos, un burdo sofisma del escepticismo.

### *La metafísica postaristotélica y su carácter subjetivo*

La filosofía constituyó la potencia organizadora que en la escuela aristotélica estuvo dirigiendo todo el complejo de las investigaciones científicas,

[156] Sexto, *Adv. math.* IX, 204 *s.*

[157] Sin embargo, Carnéades no ha querido negar la existencia de Dios. Cicerón, *N. D.* III, 17, 44. *Haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret, sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret.*

lo mismo que en la escuela platónica las investigaciones matemáticas y astronómicas. La historia del espíritu escéptico descrita por nosotros nos muestra, sin embargo, que tampoco la perfección que con Aristóteles logra la *metafísica* fué capaz de superar el punto de vista gnoseológico negativo con el que los sofistas se habían enfrentado a una metafísica más desarrollada. Por otra parte, se había ido incubando un cambio gracias a este hecho: las ciencias de la naturaleza y las del espíritu fueron creciendo al amparo del influjo organizador de la *filosofía metafísica*. Así tuvo lugar en el gran proceso de diferenciación del espíritu europeo una nueva ramificación. Las ciencias particulares se emanciparon hasta un cierto grado de la metafísica, de la filosofía natural y de la filosofía práctica. Sin embargo, esta emancipación no se llevó a cabo con la misma consecuencia rigurosa que en la época moderna. Muchos de los investigadores positivos más destacados se mantuvieron en un enlace escolar o, por lo menos, en una relación interna con las escuelas metafísicas. A esta marcha del desarrollo corresponde el que *surgieran al mismo tiempo nuevas sectas metafísicas* que atendieron al servicio de la satisfacción personal del ánimo.

Tenemos, así, una metafísica que renuncia a la dirección del movimiento científico, y ciencias particulares, que se desarrollan positivamente partiendo de la experiencia y de la comparación. La metafísica estoica, la epicúrea y la ecléctica eran potencias de la cultura, de la gran sociedad educada; la ciencia particular, por el contrario, se apoyaba exclusivamente en la experiencia y se puso al servicio de esa civilización que se afana por el dominio sobre el planeta.

Los sistemas metafísicos indicados han compendiado los resultados de un modo más sencillo y los han hecho asequibles; los han substraído, en la medida de lo posible, a los ataques de los escépticos, en virtud de sus exigencias más moderadas al rigor de la demostración, y se han aproximado al espíritu empírico que crecía por entonces. Por ello su meta se halla en un temple o condición del ánimo, su conexión en la cultura general, su forma de expresión en la simplificación. El atomismo no ha sido hecho más fecundo por los epicúreos para la explicación de los hechos complejos de la naturaleza de lo que era en el sistema de Demócrito. Pues la suposición de los epicúreos de que los átomos caen en el espacio vacío de arriba abajo en virtud de su gravedad y con igual velocidad y desviación de la línea perpendicular, era tan a las claras inadecuada para la explicación del cosmos que sólo la ligereza de la escuela y sus atrasadas opiniones astronómicas nos explican esta parte de su sistema. El monoteísmo, a pesar de que el estoicismo lo acerca al empirismo o lo tiñe panteísticamente, no ha superado el antagonismo entre una fuerza motora, que lleva en sí las formas, y la materia.

La Historia tiene que señalar ahora que, desde la aparición de Leucipo no se ha superado, mientras vivieron los pueblos antiguos, el antagonismo

entre la explicación mecánica, atómica de la naturaleza y la explicación teísta, teleológica. Nunca se interrumpió el trabajo mental de los atomistas. Para ellos el cosmos es un mero agregado; las partes se hallan en él una para sí, como si no hubiera otras. El estado original del mundo, de donde parten, es comparable al estado primero de la sociedad inventado por los teóricos del derecho natural y según el cual los individuos se hallan arrojados a un mundo donde no hacen más que pensar en sí mismos y chocar entre sí. Y se va constituyendo con una unilateralidad cada vez más tajante esta dirección que elimina todo el problema: ¿cómo es posible que cosas aisladas se hallen bajo leyes comunes y actúen unas sobre otras? Así se va trasladando de generación en generación la lucha entre la claridad, que no reconoce más que lo sensiblemente representable, y la profundidad, que pretendía expresar lo inaprehensible y, sin embargo, efectivo de una conexión que no puede radicar en ningún elemento sensible singular. Goethe describe una vez esta lucha como la de incredulidad con la fe, y declara que este antagonismo es el más profundo de toda la historia. La filosofía mecanicista lo mismo que, por su parte, la escéptica, ha renunciado dentro del mundo antiguo a la reducción del orden natural, visible especialmente en la bóveda celeste, a una causa inteligible. El escepticismo, a consecuencia de su posición estéril, puramente negativa respecto a los fenómenos, negó la cognoscibilidad del ente en general. La filosofía de los atomistas mantuvo vivo, por lo menos, aquel problema cuyo tratamiento científico por los pueblos modernos ha puesto en cuestión la metafísica de la causa inteligible: el problema de una explicación mecánica del cosmos.

En un punto tiene lugar un cambio que se extiende desde la metafísica a las grandes cuestiones de las ciencias particulares y que ha tenido consecuencias extraordinariamente importantes para el ulterior desarrollo intelectual. Las condiciones en que se había encontrado la ciencia política nacional helena se han desvanecido ya. En la época en que imperaban, se trataba de convertir cada estado en un atleta; la libertad que existía en estos estados consistía en la participación en el poder, y un hombre moderno sentiría en muchos aspectos la situación de un ciudadano ateniense en la época de Cleón como de esclavitud. Cierto que en medio del desarrollo nacional había surgido una contradicción. Los escritos políticos del todavía no bastante estimado Antístenes, lo mismo que los de Diógenes, el primero no un ciudadano pleno, el otro un desterrado, han hecho valer la libertad interna del sabio frente a la presión del estado y hasta un sentimiento de extrañeza de la vida interior frente a todo el alboroto del aparato político exterior. Cuando el desarrollo nacional griego termina, las expediciones de Alejandro abren el Oriente y empieza, más tarde, el Imperio romano a realizar su misión histórico-universal de unificación de todas las naciones cultas bajo un derecho y una cabeza, se cambia poco a poco el sentimiento vital del hom-

bre, quien tiene ante sus ojos el espectáculo diario de la convivencia de los griegos y los ítalos con los habitantes, un poco más oscuros, de los países orientales y siente lo común humano; el vínculo que al oriental que vive y aprende en Grecia le une con el estado, lo mismo que el que une al griego que se halla bajo el dominio de un príncipe macedónico o, más tarde, bajo los *optimates* romanos, es del todo diferente del vínculo que ligó a un Sócrates al derecho de su patria. Así surge una filosofía política completamente diferente.

La literatura en torno al estado crece sin cesar. Cicerón habla con admiración del gran número y de la importancia espiritual de las obras políticas salidas de las escuelas de Platón y Aristóteles; conocemos el título de las obras políticas de Espeusipo de Atenas, de Jenócrates de Calcedonia, de Heráclides de Heraclea en el Ponto, después las de Teofrasto de Eresos (un gran número), de Demetrio de Falero, de Dicearco de Messana. Junto al pequeño número de escritos políticos o, más bien, dirigidos contra la vida política, que proceden de los epicúreos, tenemos una rica literatura política de los estoicos, escritos de Zenón de Citium, de Crisipo de Soli, de Esfero del Bósforo, de Diógenes de Seleucia, de Panecio de Rodas. Se observa que en la escuela estoica predomina gente de procedencia bárbara. Zenón es señalado como fenicio; Perseo parece haber sido esclavo de Zenón. Al atraerse la *stoá* la gente bárbara, al transmitirse a los romanos la especulación griega acerca del estado y el derecho, tiene lugar una ligazón de la ciencia política, especialmente de la estoica, con las monarquías que suceden a Alejandro y con sus necesidades vitales, luego con la vida estatal romana. La escuela estoica enlaza una simplificada metafísica teleológica con la idea del derecho de la naturaleza, y en esta concentración, acomodada a las necesidades de la práctica, tenemos un factor capital de su influencia. Los romanos llevan a cabo luego ese enlace trascendental de las especulaciones sobre el derecho natural con la jurisprudencia positiva.

En esta literatura anda trabajando un sentimiento social diferente, propio de los hombres del último siglo antes de Cristo. Esto lo podemos percibir ya en el modo como el quietismo egoísta de los epicúreos transforma el derecho natural de la época nacional antigua. Según esta escuela el estado se funda en un pacto de seguridad dictado por los intereses; así resulta que la persona particular y sus intereses constituyen la pauta de su valor. Pero el nuevo sentimiento social encuentra una expresión más digna en la ciencia política de la escuela estoica. La metafísica monoteísta desarrolla consecuencias que habían sido obstaculizadas antes por el espíritu nacional griego y sus instituciones. La totalidad de todos los seres racionales es considerada como un estado en el que están contenidos los diversos estados como las casas en una ciudad. Este estado vive bajo una ley que rige como ley natural

universal sobre todos los órdenes jurídicos políticos singulares. Cada uno de los ciudadanos de estos estados se hallan equipados con ciertos derechos que descansan en aquella ley universal. El campo de acción del sabio es este estado universal.

*La autonomía de las ciencias particulares*

Al mismo tiempo los pueblos antiguos entran, como dijimos, en la etapa de las ciencias particulares. Cambios de índole tan profunda suelen marchar unidos con cambios en la actitud de las personas que son quienes conllevan esos cambios, lo mismo que en la organización de los institutos científicos. Junto a las escuelas de los filósofos tenemos ahora los institutos científicos fundados por príncipes y estados. Alejandría se convierte, gracias a las creaciones de una política sabia y poderosa, en el centro del nuevo movimiento espiritual; el cetro intelectual pasa de Atenas a esta ciudad. Para mantenerse a la cabeza de estas ciencias positivas necesitaban ahora observatorios con una dotación cada vez más rica de instrumentos, jardines zoológicos y botánicos, anfiteatros y bibliotecas enormes. Lo que ocurre no tiene menor importancia que lo que el movimiento metafísico había creado hasta entonces. Si se conoce como Renacimiento la entrada de los pueblos europeos modernos en la etapa de las ciencias positivas a partir del siglo xv, hay que tener en cuenta que las investigaciones se reanudan allí donde las ciencias particulares de los antiguos habían abandonado el hilo de su trabajo, y nadie crea que el episodio del platonismo italiano o la renovación del Aristóteles puro en Italia y Alemania hayan constituído el núcleo del renacimiento europeo en la medida en que se trata de un desarrollo intelectual.

Sin embargo, lo logrado por la etapa metafísica de los pueblos antiguos constituyó la base de las realizaciones de la época siguiente, en la que el centro de gravedad del progreso intelectual recayó en las ciencias particulares. La primera condición de este progreso se halla en los conceptos conquistados. Así, la metafísica griega había elaborado los conceptos de sustancia y de átomo, había distinguido los de causa y condición o fundamento y había introducido el concepto de forma en cada uno de los campos. Había mostrado relaciones fundamentales tales como la existente entre estructura, función y fin en un organismo, o entre la aportación y la participación en el poder y en los bienes en un todo político. La segunda condición reside en el desarrollo de principios fundamentadores, aunque disparejos en su evidencia. Tales eran: no hay tránsito alguno del no ser al ser o de éste a la nada; no es posible afirmar y negar lo mismo en el mismo respecto; el movimiento espacial tiene por supuesto el espacio vacío. Finalmente, encontramos una condición importante en la conciencia lógica. La

labor de someter lo real al conocimiento había conducido a los espíritus griegos, durante la época de los sofistas, a un movimiento revolucionario en cuyo vórtice amenazaba sumergirse toda la ciencia griega. La legislación científica de la lógica de Aristóteles superó esta revolución e hizo posible el progreso reposado de las ciencias positivas. En ella tenemos el supuesto para la edificación de las ciencias matemáticas, como nos lo muestra un Euclides. Sólo a su ayuda se debe que, por el tiempo en que los metafísicos y los físicos discuten acerca de la posibilidad de un criterio de verdad, pueda surgir la obra elemental de Euclides que, en el encadenamiento intachable de sus demostraciones, parecía provocar la contradicción del mundo entero y se ha convertido luego en el ejemplo clásico de la evidencia.

También se hacen sentir consecuentemente en esta etapa de las ciencias particulares los límites de esta metafísica; las nuevas direcciones que adoptan en parte las ciencias particulares, no fueron mantenidas de un modo regular. Con la matemática se desarrolla el instrumento para la ciencia exacta que haría posible a los árabes y a los pueblos germano-latinos el descubrimiento de la naturaleza. También fué en aumento la aplicación de los instrumentos que hacen posible la medida, así como del experimento que no sólo observa los fenómenos, sino que los provoca al arbitrio en condiciones diferentes. Un caso destacado de tratamiento experimental congruente de un problema lo tenemos en las investigaciones de Ptolomeo sobre la refracción de los rayos de luz al pasar por medios de densidad diferentes; se dirigen los rayos de luz del aire al agua y al cristal, del agua al cristal, con ángulos de incidencia diferentes. Las ideas más fundamentales a que llegan las ciencias de la naturaleza se contienen en los trabajos de estática de Arquímedes. Siguiendo sobre todo vías matemáticas, y partiendo del principio de que cuerpos del mismo peso que actúan desde la misma distancia se encuentran en equilibrio, desarrolló el principio general de la palanca y estableció el fundamento de la hidrostática. Pero le fué ajena la dinámica y no encontró en la antigüedad ni un sucesor.[158] No es menos característica la ausencia completa de ciencia química en esta etapa de las ciencias particulares en los pueblos antiguos. La doctrina aristotélica de los cuatro elementos se deriva de la más fundamental de las cuatro propiedades básicas, aunque los cuatro elementos mismos son una herencia de tiempos viejos. El objeto de estas teorías no es otro que el de las determinaciones predicativas y sus combinaciones; no analiza las unidades que hacen de sujetos, es decir, las sustancias. Por eso no influyen directamente en trabajos experimentales que hubieran tratado de reducir los objetos dados. La teoría ató-

[158] Cf. la excelente exposición en *Recherches historiques sur le principe d'Archimède par M. Ch. Thurot (Revue Archéol.*, 1868-69).

mica había llevado a cabo tan sólo un análisis ideal, y su idea de las unidades cualitativamente iguales tenía que actuar más bien como un obstáculo por lo que se refiere al nacimiento de las ideas químicas fundamentales. De las necesidades del arte médica surgió el intento de Asclepíades de Bitina de acercar al estudio de los organismos la idea de los corpúsculos,[159] lo mismo que las indicaciones que encontramos en Discórides para obtener ciertos preparados químicos de que se servían los médicos. En contraste con estos gérmenes aislados, las ciencias de la naturaleza dirigidas por la construcción geométrica o por la idea de fin, tales como la astronomía, la geografía y la biología, hicieron progresos regulares.

Así, los pueblos antiguos poseyeron en esta época de las ciencias particulares una imagen del cosmos de una amplitud inmensa y, sin embargo, de exactitud científica, imagen que constituyó la armazón de su estudio de las ciencias del espíritu. Eratóstenes, Hiparco, Ptolomeo abarcan las masas en movimiento de los astros y la esfera terrestre. Un primer intento de medición de grados trata de determinar aproximadamente la extensión de la tierra; Eratóstenes funda la geografía como ciencia. El conocimiento de la flora y de la fauna alcanzado por Aristóteles y Teofrastro se completa ahora con progresos en la desarticulación de los cuerpos animales y humanos, que penetra especialmente en el estudio de los vasos.

El conocimiento de la distribución y diversidad del género humano sobre la tierra se había ampliado extraordinariamente con las conquistas de Alejandro y la expansión del Imperio romano. Como consecuencia se somete a investigación la influencia del suelo y del clima sobre las peculiaridades espirituales y morales de la humanidad. Se investiga y recopila con conciencia crítica el material de las ciencias del espíritu, dentro de los límites de la vida griega, ya pasada a la historia. Se someten al análisis algunos sistemas culturales, especialmente el lenguaje. El estudio comparado de los estados se convierte en patrimonio firme de la ciencia. Apoyándose en él emprende Polibio la explicación del gran fenómeno histórico-universal que llena el horizonte de su época, el ascenso de Roma al imperio mundial. Encontramos en su obra un intento de convertir la ciencia política, que al ocuparnos de Aristóteles nosotros caracterizamos en su vigor y en sus limitaciones, en el fundamento de una ciencia histórica explicativa. Su análisis comparado de las constituciones (que se contiene en los fragmentos del libro sexto) encuentra en la constitución mixta romana la realización de un equilibrio de poderes en cuya virtud cada uno de ellos se halla bajo el control de los otros y es impedido así en sus excesos. Se añaden, como razones explicativas de la expansión del poder romano, una organización feliz del estado

[159] Acerca de Asclepíades cf. LASSWITZ, *Vierteljahrsschrift fur wissensch. Philos.* III, 425 *ss.*

en lo que se refiere a los medios materiales, por la que Roma logra lo que por ejemplo, Esparta no pudo conseguir a pesar de su constitución igualmente mixta, así como también un sentido jurídico fundado en la veneración de los dioses. La *Historia natural* de Plinio puede considerarse, en razón de su plan, aunque haya sido ejecutado con gran superficialidad, como el término del gran trabajo de los pueblos antiguos por abarcar el cosmos, desde los movimientos de las masas en el espacio cósmico hasta la expansión y la vida espiritual del género humano sobre la tierra. Y, ciertamente, persigue con especial complacencia la acción de la conexión natural sobre la cultura humana. En el amanecer de la vida espiritual griega surgió el concepto del cosmos; en los grandes trabajos de un Eratóstenes, un Hiparco y un Ptolomeo, de cuyo amplísimo espíritu encontramos algún eco en el plan de Plinio, se cumplen en la ancianidad los sueños juveniles de estos pueblos.

Sin embargo, la cultura del mundo antiguo se quebranta antes de que las ciencias particulares se entretejan en un todo que realmente hubiera podido llenar el vacío de la metafísica. Existía el escepticismo, pero ninguna teoría del conocimiento, única capaz de reorganizar la conexión de las ciencias particulares una vez que se ha disuelto la gran ilusión del fundamento metafísico de las ciencias. Lo que el espíritu no había podido alcanzar en sus expediciones de conquista a través del mundo entero, un fundamento seguro de sus ideas y de su acción, lo va a encontrar volviéndose hacia sí mismo.

Sección Tercera

# ETAPA METAFÍSICA DE LOS PUEBLOS MODERNOS DE EUROPA

## I

## *CRISTIANISMO, TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y METAFÍSICA*

Podemos figurarnos cómo sentiría la proximidad de un poder redentor el hombre más primitivo de nuestra especie, cuando, abrigado por la caverna, rodeado de la noche y el peligro, anhelando la mañana, veía romper el día y se sentía halagado por los primeros rayos del sol naciente. Así debieron sentir los pueblos del mundo antiguo cuando al alborear el cristianismo recibieron los primeros rayos de un sol nuevo. Si sentían así no era únicamente porque la fe cristiana comunicara la convicción firme en la beata inmortalidad ni tampoco porque ofreciera una nueva comunidad, una nueva sociedad civil en medio del desmoronamiento de los antiguos estados.[160] Ambas cosas fueron elemento importante en la fuerza que tuvo la nueva religión, pero las dos eran consecuencia, a su vez, de un cambio más profundo en la vida anímica.

En la marcha de nuestro estudio sólo podemos referirnos a este cambio y en el aspecto únicamente que afecta al desarrollo del nexo final del conocimiento. En la *Ética* de Spinoza, a lo largo de toda ella, sentimos como una áspera crítica de la conciencia cristiana; y es que, para Spinoza, la perfección no es sino poder, la alegría de la vida la expresión de esta perfección creciente y todo dolor no más que expresión de imperfección e impotencia. La profunda vida anímica cristiana ha desgarrado la unión entre las ideas de perfección y las de esplendor, poder y felicidad. Hasta la unión de la conciencia de Dios con la belleza inteligible del cosmos se pospone tras la relación que mantiene el más sublime sentimiento humano, que no se deja limitar por ningún espacio, con las experiencias de este misérrimo corazón humano agitado en estrecho círculo por la índole de su existencia. En aquella unión descansaba ante todo la visión que la ciencia griega tenía del cosmos y la edificación artística de una réplica de este cosmos en el mundo ético-social, tal como la trazó la ciencia política de los antiguos.

[160] Así Jacobo Burckhardt, quien en su obra acerca de la época de Constantino el Grande ha descrito con la mayor hondura los primeros siglos después del nacimiento de Cristo, pp. 140 *ss.* [Vid. *Del paganismo al cristianismo*, ed. F. C. E.]

Ahora la perfección de la divinidad misma tiene que ser pensada junto con la visión de la servidumbre y del sufrimiento o, mejor dicho, ni siquiera pensada, pues son una misma cosa en la vivencia religiosa. Lo perfecto no tiene necesidad de irradiar en el esplendor del mundo estelar ni de explayarse en la felicidad y el poder. El reino de Dios no es de este mundo. Por eso la voluntad no encuentra ya satisfacción en la realización de algo objetivo, en la obra de arte visible y moral de la política, o del estadista y orador perfecto. Más bien retorna a sí misma tras todas estas cosas que son mera figura mundana. La voluntad que plasma en el mundo realidades objetivas permanece en la región de la conciencia mundana, pues a lo mundano es a donde sus fines pertenecen. Con el cristianismo recibe la voluntad su propio carácter metafísico. Con esto tocamos los límites de nuestro modo de consideración, que atiende únicamente a lo humano, a lo histórico.

Este profundo cambio en la vida anímica del hombre encierra en sí las condiciones con las cuales se podían romper las barreras de la ciencia antigua y se han roto, efectivamente, poco a poco.

El saber era para el espíritu griego la copia de algo objetivo en la inteligencia. Ahora la vivencia se convierte en el centro de todos los intereses de las nuevas comunidades; pero esta vivencia es un simple percatarse de aquello que se da en la persona, en la autoconciencia; este cerciorarse íntimo se halla impregnado de una seguridad que excluye toda duda; las experiencias de la voluntad y del corazón absorben con su enorme interés todo otro objeto del saber, se muestran en su propia certidumbre todopoderosas frente a todos los resultados de la contemplación del cosmos y frente a toda duda que procede de considerar las relaciones de la inteligencia con los objetos que tiene que reproducir. Si esta fe de las comunidades hubiese desarrollado la ciencia que le correspondía, ésta habría consistido en una fundación apoyada en la experiencia interna.

Pero esta interna conexión que, por lo que se refiere a la fundación de la ciencia, existe entre el cristianismo y un conocimiento que parte de la experiencia interna, no ha acarreado en la Edad Media la correspondiente fundación de la ciencia. Lo cual se debió al predominio de la cultura antigua dentro de la que el cristianismo se hizo valer poco a poco. Además, actuó desde dentro en el mismo sentido la relación que la experiencia religiosa guarda con el representar. Porque hasta la vida más íntima del alma religiosa encuentra su expresión únicamente en una conexión representativa. Dice una vez Schleiermacher: "el desarrollo del cristianismo en Occidente tiene como respaldo una gran masa de conciencia objetiva; pero con más exactitud podríamos considerar esta masa de la conciencia objetiva sólo como un medio de entendimiento".[161]

161 SCHLEIERMACHER, *Psychologie*, p. 195.

La autocerteza de las experiencias internas de la voluntad y del corazón, y también el contenido mismo de estas experiencias, es decir, el cambio de la vida más profunda del alma, implicaban la exigencia de una fundamentación que acudiera a la experiencia interna, pero, además, influirían en otro aspecto sobre el ulterior desarrollo intelectual, tanto en lo que se refiere al conocimiento de la naturaleza como al de las ciencias del espíritu.

Por una parte se produce una desviación de la mera inteligibilidad del cosmos. Para el cristianismo el fin del cosmos no se halla en esta ponderada belleza representable en conceptos universales; su contemplación no le ofrece aquello en lo que la razón humana goza su parentesco con la divina: la posición de hombre con respecto a la naturaleza ha cambiado y la idea de la creación de la nada, la oposición entre espíritu y carne nos permite medir la amplitud del cambio. Por otra parte, el cambio experimentado por la vida anímica provoca una actitud completamente nueva de la conciencia metafísica ante el mundo espiritual. En los pensamientos más sublimes que hayan sido pensados jamás acerca de la conexión de este mundo espiritual se traban las grandiosas ideas del reino de Dios, de la hermandad de los hombres y de su independencia, en sus ocasiones más altas, de todas las condiciones naturales de la existencia; esa conexión comienza su marcha triunfal. La realizó el orden social de la comunidad cristiana, fundada en el sacrificio, y en la que el cristiano se sentía bien al abrigo, como en una nave en medio del mar proceloso de la vida. Cierto que en el curso de la filosofía antigua, especialmente entre los estoicos, encontramos también la conciencia de la libertad interna de los hombres, la anulación de las desigualdades y de los límites nacionales entre estos seres libres. Pero esta libertad interna era sólo accesible a los sabios, mientras que ahora es accesible a todos por medio de la fe: porque a todos se dirigían las ideas de una conexión genealógica en la historia del género humano y de un vínculo metafísico que mantiene en un haz a la sociedad humana.

Todo esto se hallaba en la vivencia del cristianismo. Las primeras exposiciones científicas de la misma surgen en una época de lucha entre las religiones antiguas y las comunidades cristianas, en los primeros siglos después de Cristo. Revelación, religión y lucha de las religiones, he aquí la gran cuestión de la humanidad en estos siglos. La filosofía del judaísmo helenístico, tal como la había desarrollado Filón, la gnosis, el neoplatonismo como restauración filosófica de la fe en los dioses y la filosofía de los padres de la iglesia participan en los rasgos fundamentales de una fórmula cósmica a la que deben todavía los sistemas de Spinoza y Schopenhauer su sencillo acabado. En esta fórmula se entreveran ya naturaleza e historia. De la divinidad se deriva el nacimiento de lo finito como algo imperfecto y entregado al cambio y se muestra luego el retorno de lo finito a Dios. Así, el

punto de arranque de esta metafísica se halla en la divinidad captada en la vivencia religiosa, y su problema es cómo surge lo finito con su carácter; este desprendimiento de lo finito se presenta como un vivo proceso psíquico en el cual surge también la pobre flaqueza de la vida humana hasta que, en un curso inverso, se lleva a cabo el retorno a la divinidad.

Se desarrolló primero la filosofía del judaísmo y le siguió la pagana, y sobre ambas se irguió vencedora la filosofía del cristianismo. Porque llevaba en sí una realidad histórica poderosísima; una realidad que tenía contacto, en la vida del alma, con el núcleo más íntimo de todas las realidades que se habían dado antes históricamente y que las sintió en una íntima relación consigo misma. Ante ella se disiparon los éxtasis y visiones como flecos en el viento. Mientras el cristianismo combatía por la victoria, en la lucha de las religiones cuajó el dogma en la forma cerrada de que Dios, en oposición con todas las revelaciones parciales que pretendían judíos y paganos, se entregó sin reservas en la revelación por Cristo. De este modo todas las revelaciones fueron subordinadas como etapas previas. Por consiguiente, el ser de Dios, en oposición con la fórmula del concepto de sustancia, cerrada en sí, que ofrece la antigüedad, se encuentra inmerso en histórica vitalidad. Y así nació, si lo tomamos en el sentido más alto, la conciencia histórica.

Comprendemos cuando, basándonos en nuestra propia vida profunda, prestamos vida y aliento al polvo de lo pasado. Si pretendemos comprender la marcha del desarrollo histórico desde dentro y en su conexión central es menester el traslado de nuestro propio yo de un lugar a otro. La condición psicológica general para esto se encuentra en la fantasía; pero cuando la fantasía revive en la marcha histórica los puntos más profundos en que tiene lugar un avance, surge una comprensión fundamental del desarrollo histórico. Cuando en las luchas de conciencia de Pablo chocan la ley judía, la conciencia pagana del mundo y la fe de Cristo, cuando en su vivencia se confrontan con comprensión íntima la fe en la ley y la fe en Cristo como dos experiencias vivas a partir de la experiencia del Dios vivo, entonces se da la presencia en esa conciencia de un gran pasdo histórico y de un gran presente histórico; son abarcados en su fundamento más hondo, el religioso, se vive un tránsito interno, y así alborea la plena conciencia del desarrollo histórico de toda la vida del alma. Porque sólo es comprendido lo que, de entre las facticidades de la historia, es revivido en la riqueza del ánimo. Y en la medida en que la vivencia penetra en el fundamento hondo y central de la cultura, nos transmite esta comprensión, aunque sólo parcialmente comprendemos lo pasado. La viveza máxima de la fantasía, la mayor riqueza vital de la intimidad no alcanzan allí donde la vida misma del alma no es, en este sentido, histórica. Así tenemos una línea que marcha, desde este punto, al pensamiento de la educación del género humano en Clemente, de

éste a *La ciudad de Dios* de San Agustín y de este libro a todo nuevo intento de abarcar la conexión interna de la historia humana. La lucha de las religiones entre sí dentro de la vida del alma cristiana, llena de realidad histórica, ha producido la conciencia histórica de un desarrollo de toda la vida del alma. Porque para la comunidad cristiana no era posible representar intelectualmente la vida moral perfecta mediante la fórmula de una ley moral o del bien sumo, ya que la experimenta en la vida de Cristo y en las luchas de la propia voluntad como algo vivo e insondable; no se puso, pues, en relación con otras proposiciones o principios, sino con otras formas de la vida ético-religiosa que se dieron antes que ella y entre las cuales apareció. Y esta conciencia histórica encontró una firme armazón exterior en la conexión genealógica de la historia de la humanidad que había sido creada por el judaísmo.

De este modo se producen condiciones completamente diferentes para el desarrollo intelectual de la humanidad europea. Los rasgos de la voluntad penetran, desde el santuario de la vida individual, en el primer plano de la historia universal y la separan de toda la conexión natural: sacrificio del yo, reconocimiento de lo divino en el dolor y en la humillación, franca negación de todo aquello que uno se ve forzado a condenar en sí mismo. La relación de las personas en torno a este su núcleo esencial, relación que decide de todo su valor, constituía un reino de Dios dentro del cual se había cancelado toda diferencia de pueblos, de cultos y de educación y, de este modo, se desprendía de todo género de asociación política. Y si la metafísica creada por la antigüedad griega habría de subsistir, tendría que ponerse en relación con este nuevo mundo de la voluntad y de la historia. En la forma espiritual de los antiguos pueblos en ocaso y en el destino del proceso religioso se daban las condiciones que decidirían la dirección en que habría de ocurrir.[162]

[162] *Vid.* pp. 278 *ss.*

II

## *SAN AGUSTÍN*

Las comunidades cristianas fueron los agentes del movimiento más fecundo entre una diversidad de movimientos afines que prestan su sello a las naciones senescentes del Imperio romano.

La literatura de los primeros siglos después de Cristo refleja un temple de ánimo diferente. Ya lo vimos prepararse en la sociedad grecorromana; fueron prevaleciendo cada vez más, primero entre los griegos, después entre los romanos, los intereses del hombre privado, y por eso en la literatura alejandrina y en sus imitaciones romanas la descripción de la vida anímica se desprende de toda conexión con el orden moral y político de la sociedad. La "interioridad" del cristianismo encuentra en la vida del alma el centro para captar y abordar toda la realidad, la puerta de acceso al misterioso mundo metafísico. Las descripciones psicológicas atraen especialmente la atención del lector hacia ese punto en los primeros siglos después de Cristo; las explicaciones de las vivencias y de los estados de ánimo religiosos tomaron grandes vuelos; la novela, la meditación atenta a lo interior, la leyenda que apela a motivos novelescos y satisface en los círculos cristianos las necesidades de la fantasía, los sermones, las epístolas y la explicación de cuestiones que afectan a la naturaleza del hombre y a su historia ocupan el primer plano de la literatura. También la filosofía va colocando cada vez más el conocimiento ya adquirido del cosmos al servicio exclusivo de la formación del carácter y de la obtención de un temple de ánimo reconciliado. Ya para Epicuro el valor del estudio de la naturaleza residía sobre todo en que liberaba al ánimo de falsas representaciones y para los estoicos la meta de la filosofía se halla en la formación del carácter: en los siglos que transcurren entre los tiempos de Cristo y el ocaso de la cultura antigua las tareas de la ciencia filosófica se mezclan con las necesidades de la vida religioso-moral. Viviendo bajo el techo común del Imperio romano, los griegos adaptan sus ideas a las nociones y símbolos de los orientales sobre la vida, y los egipcios, judíos, etc., adaptan todavía con más fuerza la imagen griega del mundo. En la sociedad tan diversamente insatisfecha y amenazada de aquellos días prevaleció la dirección hacia el más allá. "De honduras insondables, dice Jacobo Burckhardt, suelen tomar su fuerza esencial tales direcciones nuevas, que no se pueden deducir como meras consecuencias de situaciones anteriores". En la vida religiosa que se nos ofrece en las experiencias internas de la voluntad con la voluntad de Dios, de la persona con la persona, hallamos entretejida la creencia en la revelación. No pode-

mos rozar siquiera el difícil problema de un análisis del contenido de la religión monoteísta; pero el secreto más hondo de esta religión radica en la *relación* de la experiencia de los estados propios con la acción de Dios en el ánimo y en el destino, y en este campo ofrece la vida religiosa un ámbito substraído al conocimiento universal y hasta a la posibilidad de representación conceptual. En estos tiempos, emergiendo de profundidades invisibles, del fondo último de la vida religiosa penetra la fe en la revelación en la ciencia metafísica, en la que permanecerá siempre como un elemento extraño y perturbador. Así aparece en la metafísica un principio que hubiera contenido, en verdad, un nuevo principio de la misma de no estar más allá de las fronteras del pensamiento científico. Afirmaba que ocurre una comunicación directa de Dios al alma humana, que oye su revelación. Por eso rechazó Filón en la época de Cristo, apoyándose en la demostración de los escépticos,[163] la posibilidad de un conocimiento científico del cosmos; al mismo tiempo hizo valer contra la experiencia interna, lo mismo que más tarde los positivistas, que el ojo percibe los objetos fuera de sí, pero no a sí propio y, por lo tanto, tampoco la razón se podía comprender a sí misma;[164] de aquí la necesidad de una iluminación por la revelación divina. En los círculos paganos un escritor tan brillante e influyente como Plutarco hacía comunicaciones provenientes de un mundo de fuerzas superiores. Y Plotino introdujo la fe en un estado extático, en el cual el alma se encuentra unificada con la divinidad, dentro del cuerpo de una metafísica rigurosa. Un elemento extraño desbordaba los límites de la ciencia universal; pues las experiencias que pueden ser controladas por cualquiera se dan únicamente en las percepciones que tienen por objeto el mundo y en los hechos de conciencia. También surge la metafísica emanantista cuando la fantasía, a la que presta alas el mundo fabuloso oriental, lucha por apoderarse del secreto de la proximidad y lejanía de Dios y no es capaz de expresarse sino con un lenguaje simbólico extraído al saber natural: un producto híbrido e infecundo del emparejamiento de la religión y de la filosofía, de la poesía y del pensamiento, del Oriente y del Occidente, y no una formación mental con la que tuviera que contar en serio una historia de la metafísica, si bien sus efectos repercuten por toda la Edad Media hasta la época moderna.

En medio de estos movimientos espirituales, la iglesia antigua se esfuerza por elevar el contenido de la experiencia cristiana a plena conciencia y a su representación exhaustiva en fórmulas y además trata de ofrecer una prueba de la validez del cristianismo, correlato exacto de sus pretensiones de señorío universal. La solución de estas tareas por los libros de los padres de la iglesia y por las declaraciones de los concilios llena los siglos

[163] Los pasajes principales en FILÓN, *De ebrietate*, pp. 382-388 (Mangey).
[164] FILÓN, *Legum allegor.*, I, p. 62 M.

que van desde fines de la edad apostólica hasta Gregorio el Grande y últimos del siglo VI. Esta época pertenece todavía a la cultura de los pueblos antiguos, que fueron también los únicos que produjeron escritores científicos después del ocaso del Imperio de Occidente. Los padres pudieron intentar la solución de la cuestión en dos direcciones. Si se trataba de establecer la significación de la experiencia cristiana y su contenido, esto conducía a un análisis de los hechos de la conciencia. Pues en el estado de la conciencia cristiana se nos ofrece por primera vez una complexión espiritual que hace posible la cimentación gnoseológica con el fin positivo de fundar la realidad del mundo interior. El interés de una defensa eficaz del cristianismo hacía, por otra parte, necesario semejante fundamento. Con el mayor de los padres de la iglesia podremos constatar a qué honduras llegó el trabajo intelectual de los padres en esta dirección. Sin embargo, prevaleció la otra. Ha sido destino del cristianismo el haber recogido las experiencias más santas del corazón humano desde el hontanar silencioso de la vida individual para insuflarlas entre las fuerzas propulsoras de los movimientos histórico-universales de las masas, pero con el resultado de conjurar así un mecanismo de lo moral y una hipocresía jerárquica; en el campo teórico fué también víctima de una suerte que ha pesado no menos gravemente sobre su desarrollo ulterior. Para elevar a clara conciencia el contenido de su experiencia, tuvo que acogerlo en la conexión representativa del mundo exterior, acomodándolo según las relaciones de espacio, tiempo, sustancia y causalidad. Por eso el desarrollo de este contenido en dogma significó, al mismo tiempo, su exteriorización o enajenación. En la fe en la revelación se daba también la posibilidad de desarrollar el dogma como un sistema autoritario a partir de la voluntad de Dios, y un sistema semejante correspondía al espíritu romano, que introdujo sus fórmulas jurídicas hasta la médula del dogma cristiano. Del genio griego surgió otro tipo de enajenación; de los conceptos cósmicos del cosmos, de la irradiación de Dios, del logro de una participación en él y en su inmortalidad, surgió un simbolismo grandioso, pariente del mito, como lenguaje de la fe cristiana. Muchas cosas, pues, confluyeron para que el contenido del cristianismo fuera representado en un sistema objetivo que se deriva de Dios. Surgió así una réplica de la metafísica antigua. Exponemos la conexión así surgida y que, desde las profundidades de la autognosis, se elevó hasta el mundo trascendente, siguiendo al escritor que representa la cúspide de lo alcanzado en esta época.

Comenzamos con la siguiente cuestión. ¿En qué medida se ha hecho valer científicamente en esta época de los santos padres el derecho de la nueva autocerteza de la fe y del corazón frente a la filosofía antigua, especialmente frente al escepticismo, que sería su última palabra? El pensaor más profundo de esta nueva época de la metafísica y, al mismo tiempo, el hombre más poderoso entre los escritores de todo el mundo cristiano, es San

Agustín, y parecía que llegaría a una fundación del conocimiento cristiano a tono con la gran realidad del cristianismo. Lo que sólo había sido intentado por el espíritu más blando de Orígenes, para no hablar de otros padres griegos científicamente más modestos, lo logró el alma fogosa de Agustín para muchos siglos: desplazó y superó la concepción antigua del mundo mediante una amplia doctrina de la ciencia cristiana. ¿Y hasta dónde llegó San Agustín?

A este hombre, sumido en la vivencia religiosa, se le hicieron indiferentes los problemas del cosmos. "¿Qué quieres tú conocer?" Así habla la razón al alma en soliloquio. "Dios y el alma quiero conocer. ¿Y nada más? Nada más." La autognosis es, por lo tanto, el centro de los primeros escritos de Agustín, que chorrean a partir del año 386 como una fuerte corriente interna pero íntimamente trabada.

Pero la autognosis sólo de la vida íntima se encuentra completamente segura. También el mundo es cierto pero como aquello que se aparece al yo, como su fenómeno. Todas las dudas de la Academia se dirigen, según San Agustín, contra la afirmación de que aquello que aparece al yo es tal como aparece; sin embargo, no cabe ninguna duda de que algo le aparece. Designo, continuó diciendo, como mundo,[165] este todo que mis ojos se representan. La expresión mundo le significa, por lo tanto, un fenómeno de la conciencia. Y el paso al conocimiento de la fenomenidad del mundo, que encontramos en San Agustín, se halla condicionado porque, para él, todo el mundo exterior no tiene interés más que en la medida en que signifique algo para la vida del alma.

Partiendo de esta autocerteza del yo se ha escrito primeramente la refutación de la Academia. Los "soliloquios" nos conducen luego a las honduras de lo íntimo, y allí descubren la inmortalidad del alma y la existencia de Dios: meditaciones cuya forma nos atestigua de la vida del alma ocupada consigo misma. Después, el "diálogo sobre la voluntad libre" trata de buscar también en esa intimidad la decisión acerca de una de las cuestiones más debatidas en la época. Y en el escrito "acerca de la verdadera religión" el contenido de la fe se desarrolla partiendo de la autocerteza del sujeto quien dudando, pensando, viviendo, se percata de sí mismo. Siempre el punto de partida es el mismo: se halla en el descubrimiento de la realidad en la propia intimidad. "¿Tú, que quieres conocerte a ti mismo, sabes que eres? Lo sé. ¿Y de dónde lo sabes? No lo sé. ¿Sabes que te mueves a ti mismo? No lo sé. ¿Sabes que piensas? Lo sé. Entonces, ¿es verdad que tú piensas? Es verdad." Y San Agustín enlaza la autocerteza a la duda misma, como Descartes más tarde. En ella me percato de que pienso, que me acuerdo. Esta percatación, este cerciorarse de sí mismo, no abarca sólo el pensamiento sino la totalidad del hombre; con una expresión profunda

165 San Agustín, *Contra Academ.*, III, c. 11.

y verdadera designa como vida el objeto de la autocerteza. También la obra más madura de San Agustín, *La ciudad de Dios,* contiene las mismas ideas en expresión completa. Es cierto para nosotros que somos, que sabemos, que amamos nuestro ser y nuestro saber. "Porque esto no lo tocamos, como ocurre con los objetos exteriores, mediante algún sentido de nuestro cuerpo, como los colores con el de la vista, los sonidos con el oído, etc., sino que con independencia de las representaciones ilusorias de la fantasía, me es completamente cierto que soy, que sé y que en el sentimiento abarco el amor. Con relación a estas verdades no temo las razones de los escépticos de la Academia, que hablan de posibilidades de que yo me engañe. Pues si me engaño soy yo mismo, el que no es no puede engañarse."[166]

La autognosis que se nos presenta en San Agustín, luego de gérmenes afines en los neoplatónicos, se distingue por completo de la de Sócrates y los socráticos. Por fin emerge en la autoconciencia una realidad poderosa, y su conocimiento absorbe todo el interés que podía arrogarse el estudio del cosmos. Pero por eso mismo tal autognosis no consiste en un mero retrotraerse al fundamento cognoscitivo del saber ni surge de ella únicamente una teoría de la ciencia.[167] En relación íntima emerge para el hombre su propio ser, se le fija por lo menos su lugar al convencimiento de la realidad del mundo, y, sobre todo, se capta en ella el ser de Dios y hasta el misterio de la Santísima Trinidad parece descifrarse a medias. Las tres cuestiones de la lógica, de la física y de la ética antiguas: ¿cuál es el fundamento de la certeza en el pensar, cuál la causa del mundo y en qué consiste el sumo bien?,[168] conducen a la condición común bajo la que se hallan el saber, la naturaleza y la vida práctica: la idea de Dios;[169] pero dos de estas cuestiones surgen en la autognosis y encuentran en ella su respuesta. Y esta autognosis llega a sus resultados plenos por primera vez allí donde el proceso ético-religioso de la fe ha alumbrado todas las profundidades de la vida. El famoso *crede ut intelligas* quiere decir, antes que nada, que la experiencia plena debe preceder al análisis para que éste sea creador. Lo distintivo del contenido de esta experiencia cristiana se halla sobre todo en la humildad, que se funda en la severidad de la conciencia juzgadora.[170]

La autognosis de San Agustín, que se diferencia de todos los intentos similares anteeriores por estos rasgos fundamentales, somete primeramente al saber mismo al análisis; una de las tres cuestiones capitales era la del fundamento de la certeza del pensamiento. Y, sin embargo, no surge de esta autognosis una fundación gnoseológica. La ciencia cristiana, que se pro-

[166] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XI, c. 26.

[167] *Vid.* cap. quinto, sección segunda, y cap. segundo de esta sección.

[168] Esta división de los problemas filosóficos la utiliza SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XI, c. 25; cf. VIII, c. 6-8.

[169] *Ibidem,* XI, c. 25.

[170] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 118, c. 3; *De civ. Dei,* II, c. 7.

yecta desde este punto de partida, no resuelve su tarea en forma adecuada. ¿A qué se debe esto? En los años en que preocupa a San Agustín la idea de semejante fundamento sus ideas se mantienen todavía en la dirección que le imprimieron los neoplatónicos; más tarde, cuando ya no es éste el caso, las potencias objetivas de la iglesia y del dogma católico son demasiado poderosas en su conciencia y las grandes luchas eclesiásticas y dogmáticas le van absorbiendo cada vez más; pero lo decisivo va a ser la limitación que encontramos en su propia naturaleza.

De su autognosis, y a través del concepto platonizante de las "verdades eternas" —*veritates aeternae*— surge de nuevo la metafísica.

En aquel pasaje de *La ciudad de Dios* dice también: "Yo, el que se engañó, existiría a pesar de engañarme; no me engaño, por lo tanto, en que yo conozco que soy. Pero de aquí se sigue que tampoco me engaño en que sé que sé."[171] A esta idea del saber se une directamente en el sistema de San Agustín la teoría de las verdades evidentes por sí mismas, de manera parecida a como más tarde en Descartes. Esta marcha de la autocerteza a las verdades evidentes por sí mismas se halla desarrollada al detalle en los primeros escritos fundamentales. Vamos a exponer el primer miembro de la demostración que encontramos en San Agustín. En mi propia duda encuentro un criterio que me permite distinguir lo verdadero de lo falso. El caso más patente de aplicación de semejante criterio lo tenemos en la ley del pensamiento que llamamos principio de contradicción. Y esta ley representa un miembro de un sistema de leyes de la verdad. Este sistema, que puede ser designado como "verdad", es inmutable. A él pertenecen los números y sus relaciones, la igualdad y la semejanza y, sobre todo, la unidad; porque la unidad no puede darse en ninguna percepción sensible, no se encuentra en los cuerpos sino que, por el contrario, nuestro pensamiento se la niega a los cuerpos; por lo tanto, es propia del pensamiento. Si bien este primer miembro de la demostración parte de la experiencia de la realidad en nosotros, muestra también el poder de la herencia intelectual, especialmente neoplatónica, sobre el genio borrascoso y desigual de San Agustín. Pues utiliza la realidad psíquica, la experiencia viva, sólo como punto de partida para alcanzar las abstracciones *a priori* que habían sido desarrolladas por la ciencia racional metafísica. Prosigue la inversión fatal de la verdadera realidad de los hechos, según la cual estas abstracciones son lo primero en el espíritu, y no hay manera de evitar que aparezcan también como lo primero en la conexión objetiva que se trata de establecer. Desde el primer miembro llegamos a la segunda parte de la demostración. Sigue pensando en términos platónicos. Este sistema de verdades es captado por la actividad racional, que consiste en un ver puramente espiritual. El alma

[171] *De civ. Dei*, XI, c. 26.

contempla, a través de este sistema y no por medio del cuerpo y de sus órganos de los sentidos, lo verdadero. Existe una unión del espíritu contemplador y de lo verdadero contemplado por él. Nos hallamos de nuevo en medio de la metafísica de Platón, que creíamos haber dejado tras nosotros. Todo saber consiste en reflejar un objeto que se halla fuera del espejo que lo refleja. Y el objeto de este saber lo constituye el orden inmutable de verdades que está por encima del ir y venir de los individuos, de sus errores y de su carácter perecedero: se halla en Dios. San Agustín acepta también en sus obras posteriores el mundo inteligible de Platón, con la ampliación debida a la escuela neoplatónica de que Dios es el sujeto metafísico en quien se halla contenido este mundo de las ideas.[172] Toda esta demostración contiene, si bien en una nueva forma, la inferencia desde el pensamiento humano a un pensamiento divino, como condición suya, y sólo logra el concepto de una conexión lógica del mundo y no el de Dios. En ella se apoya la conclusión que, partiendo del carácter del mundo, de su belleza teleológica y de su intrínseca mutabilidad, llega a Dios.

En la experiencia interna de San Agustín se contienen, por otra parte, elementos que van más allá de esta platonizante conexión en las *veritates aeternae* entre el intelecto del hombre, el mundo y Dios. Pero también estos elementos le empujan a San Agustín a salir de la autognosis hacia una metafísica objetiva. Por eso constituyen, junto a esa parte de la nueva metafísica teleológica que procede de la antigüedad, especialmente del neoplatonismo, una segunda parte que supera ya el pensamiento de la antigüedad. Esa marcha desde el principio de la autocerteza a una metafísica objetiva es como sigue.

En la experiencia interna me estoy presente directamente a mí mismo; todo lo demás está ausente para el espíritu, le es extraño. Por eso reclama San Agustín que el espíritu no trate de conocer mediante un proceso mental que utiliza imágenes de la fantasía acerca de los objetos exteriores, tales como los elementos del curso natural; "el espíritu no se tiene que buscar a sí mismo como si fuera algo extraño sino dirigiendo la intención de la voluntad, con la cual divaga entre las cosas exteriores, sobre sí mismo". "Y no pretenda conocerse como algo de lo que nada sabe, sino diferénciese, no más, de aquello que él conoce como lo otro." El espíritu se posee y sabe por completo, y también al tratar de conocerse se sabe por completo. Este saber de sí mismo corresponde mejor a las exigencias de la verdad científica que el saber sobre la naturaleza exterior. La profunda verdad gnoseológica con-

172 SAN AGUSTÍN, *De div. quaest.*, LXXXIII; en quaest. 46 define el concepto de idea tal como ha pasado a la Edad Media: *sunt ideae principales formae quaedam vel rationes* (observando expresamente que este concepto sobrepasa la teoría de las ideas primitiva) *rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc eaternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.*

tenida en estas suposiciones es utilizada por San Agustín para el siguiente razonamiento. Nos percatamos de nosotros mismos cuando captamos como actos nuestros el pensar, el recordar, el querer, y en este darnos cuenta de nuestros actos tenemos un saber verdadero de nosotros. Pero tener un saber verdadero de algo quiere decir conocer su sustancia. Por lo tanto, conocemos la sustancia del alma.[173] Y si al introducir el concepto de sustancia nos encontramos con un empleo insostenible, e innecesario en esta conexión, de la metafísica, por otra parte, San Agustín demuestra que la vida del alma no puede ser considerada como un producto de la materia valiéndose de un método más adecuado. Del análisis de la vida del alma deriva que las propiedades de la misma no pueden ser reducidas a elementos corporales.[174] Pero también en este caso se nos filtra en seguida el concepto dogmático del alma sustancial. Del encadenamiento de estos razonamientos resulta finalmente: el alma no puede ser reducida al orden material de la naturaleza y, sin embargo, debe tener, por lo mismo que es cambiante, un fundamento inmutable, por lo tanto, Dios es la causa del alma lo mismo que del cambiante mundo en general; el alma ha sido creada por Dios, pues lo que no participa de su inmutabilidad mal puede ser una parte de la sustancia divina.[175]

Pero, especialmente, San Agustín ha deducido su orden metafísico por la reflexión sobre los hechos de la voluntad. Ante las experiencias de la voluntad se le va disipando cada vez más la actitud teórica del hombre. Al destacar en el juicio el elemento del asentimiento de la voluntad subordina el saber mismo a la voluntad,[176] el saber es, en este sentido, fe. Con semejante fe tenemos certeza, en primer lugar, del mundo exterior al comportarnos prácticamente;[177] y luego nos encontramos en la conexión misma de la actitud práctica, en la dirección hacia el sumo bien, el cual se halla para nosotros, como algo invisible, sólo en la fe, como algo no presente, sólo en la esperanza.[178] Si en la conexión arriba señalada teníamos certeza de Dios como el lugar de las *veritates aeternae*, aquí la tenemos como supremo bien.[179] Por eso en esta fe estamos seguros tanto de la realidad del mundo como de la de Dios.

Así resulta que la autognosis de San Agustín no es más que el punto

[173] Los pasajes más importantes se encuentran en el libro décimo del *De Trinitate*. Cf. *De Genesi ad litt.*, VII, c. 21.

[174] *De Genesi ad litt.*, VII, d. 20. 21; *De vera religione*, c. 29; *De libero arbitrio*, II, c. 3 *ss.*

[175] *Sermo* 241, c. 2; *Epist.* 166, c. 2; *De vera relig.*, c. 30, 31.

[176] *De Trinitate*, XI, p. 6.

[177] *De civ. Dei*, XIX c.: *Civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur... creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum.*

[178] Cf. la bella exposición de la doctrina del bien sumo en *Dei civ. Dei*, XIX, c. 3 y 4.

[179] Sobre el pasaje últimamente aludido, *ibidem* VIII, c. 8.

de partida para una nueva metafísica. Y en el interior de esta metafísica encontramos ya el conflicto entre las "verdades eternas", con las cuales el intelecto posee lo inteligible del mundo y la "voluntad de Dios", que es cierta para la actitud práctica del hombre. Pues allí donde hay voluntad, allí se da una serie de cambios determinada por una meta. San Agustín quisiera fundamentar la relación viva de Dios con la humanidad, su plan en la historia[180] y, al mismo tiempo, mantener la inmutabilidad de Dios, lleno como está de la idea antigua para la que todo cambio implica el carácter de lo pasajero.

La situación histórica y la genialidad personal condicionan la posición de San Agustín entre teoría del conocimiento y metafísica. Si esto ha impedido la consecuencia en el filósofo ha compensado con creces al escritor con una acción histórico-universal. Pues al reconocer la plena y exclusiva realidad de los hechos de conciencia pero sin someterlos a un análisis conexo y sucumbiendo a ellos, diríamos, en su imaginación, en el trabajo de las fuerzas anímicas más ricas, resultó como filósofo fragmentario, pero como escritor uno de los más grandes de todos los tiempos.

La ciencia griega había buscado un conocimiento del cosmos y había desembocado en el escepticismo con la idea de ser imposible todo conocimiento de la base objetiva de los fenómenos. Los escépticos dedujeron de aquí precipitadamente la imposibilidad de todo saber. Cierto que no negaban la verdad de los estados que encontramos en nosotros, pero los descuidaron como algo sin valor. San Agustín sacó la consecuencia gnoseológica del cambio en la dirección del interés originado por el cristianismo. Ni la inspiración de Tertuliano ni el sincretismo neoplatonizante de Clemente o de Orígenes pudieron hacer otro tanto. Y por esto San Agustín constituye un eslabón independiente en esa marcha histórica tan larga y difícil que va desde la metafísica objetiva a la teoría del conocimiento.

Pero la posición que le corresponde la debe, no a su facultad analítica, sino a la genialidad de su personal sentimiento vital. Y esta circunstancia se hace valer en un doble sentido.

San Agustín se halla libre por completo de la propensión del metafísico a reemplazar la realidad por la necesidad del pensamiento, y la plenitud de los hechos psíquicos por la parte representativa contenida en ellos. Permanece en el sentimiento y en la imaginación de la vida íntegra. Por eso designa aquello que queda libre de la duda no únicamente como pensamiento sino también como vida. En esto se expresa su naturaleza, a diferencia de la de un Descartes. Querría expresar lo contenido en el torrente de su vida, que agita su naturaleza afectiva. Es el primero en sentir la necesidad y en tener el atrevimiento de mostrarnos su propia historia tal como ha surgido de este torrente vital y tal como en ella se refleja su destino

[180] *De civ. Dei*, v, c. 10 y 11.

profundo. Había atravesado el mundo como un poderosa y desatada fuerza de la naturaleza, no retenida por los límites de las convenciones, había vivido siempre lo que había pensado. Sus *Confesiones* han marcado su impronta a la Edad Media: un corazón ardiente que sólo encuentra reposo en Dios. Luchó, por otra parte, por expresar en sus rasgos esenciales, en una descripción psicológica general, el oscuro impulso por la felicidad, lo persiguió en los umbrales de la conciencia, donde teje su tela, en el reino de las ilusiones que de ahí proceden, hasta que, por fin, este impulso se pierde en el bello mundo de las formas de Dios, acompañado siempre, sin embargo, de la conciencia de que el cambio de los estados así nacidos no es el anhelado bien supremo.[181] Finalmente, sus escritos vuelven siempre a recordar y meditar estados de ánimo. Profundamente ha sentido la conexión de hechos psíquicos, que hasta entonces se habían explicado preferentemente por la vida representativa, con la voluntad, con el hombre entero; recuérdense sus delicadas explicaciones sobre los sentidos,[182] sobre la oscura vida de la voluntad en el infante,[183] sus observaciones y especulaciones sobre la extraordinaria importancia del ritmo en la vida espiritual.[184] Por eso sus obras han conducido ciertos conceptos, que hasta entonces habían sido tratados abstractamente por la metafísica y habían sido analizados en elementos representativos, a sus bases en la totalidad de la vida anímica; en este sentido siguen siendo ejemplares sus investigaciones acerca del tiempo.[185]

Pero su capacidad analítica no estaba a la altura de este poder genial de actualización. ¿Tiene esto algo de extraño? Este ánimo de naturaleza tan poderosa, al que sólo Dios podía satisfacer, no es posible imaginárnoslo dedicando su vida al análisis de los conceptos. Cierto que San Agustín podía, como nadie en los siglos que siguieron a Pablo, ponderar con un gran sentido las potencias intelectuales con que se encontró, y por eso comprendió, en medio de los escombros de la antigua especulación, la verdad que había en el escepticismo griego frente a la visión objetiva del mundo. Fué capaz también de encontrar el punto decisivo en el que la experiencia cristiana cancela el escepticismo antiguo, y así pudo captar un punto de vista afín al crítico. Pero no le fué posible desarrollarlo; le faltaba la fuerza analítica para subordinarle la ciencia de la realidad externa y para liquidar los falsos conceptos que pretenden mantener en un haz objetivo las cosas espirituales y las naturales. Lo que así nació no fué un sistema. Se reconocerá toda la grandeza de San Agustín como escritor si se desarrolla la

[181] Cf. la incursión autobiográfica en *Confessiones,* VII, c. 10-15.

[182] SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio,* II, c. 3 *ss.*

[183] *Confess.*, I, c. 6.

[184] *De musica,* especialmente en el libro sexto.

[185] SAN AGUSTÍN, *Confess.*, XI, c. 11-30.

conexión psicológica que hay en él y se renuncia a lo sistemático, que en él no es posible encontrar.

Ningún hombre medieval ha visto más allá de San Agustín. Por eso, se formó una sistemática objetiva en lugar de una exposición gnoseológicamente fundada de la experiencia religiosa y de su expresión en representaciones. Nació dentro de la teología una segunda clase de metafísica, más profunda en su punto de partida pero, a tenor de su relación con las tareas prácticas de la vida, en turbia mezcla con elementos positivos, fundados en la autoridad: una metafísica de la voluntad nada crítica en ningún sentido. Ora en pugna, ora en una composición superficial, San Agustín, el representante de la metafísica de la voluntad, y Aristóteles, el jefe de la metafísica del cosmos, atraviesan toda la Edad Media. Y San Agustín no pervive únicamente, junto con Platón y Aristóteles, en la escolástica, sino que, en la medida en que no trata de someter lo dado en el saber inmediato a los conceptos encontrados con anterioridad en el mundo exterior, halla sus continuadores en los místicos. Ya las formas literarias en que se expresa la mística muestran esta relación con San Agustín.[186] Tampoco la mística ha dado ningún paso más allá de él por lo que se refiere al fundamento gnoseológico de su oposición a la metafísica, solamente se ha encerrado con más pureza en el elemento de la experiencia. No se sostuvo en virtud de su fundación científica, sino de su vida interior. Salvó la independencia de la vida personal de fe a través del esplendor y del ocaso de la metafísica medieval, hasta que esta independencia encuentra su fundamento científico en Kant y Schleiermacher.

[186] Más importante que la forma literaria exterior, confesiones, soliloquios, es la forma interna; Agustín cambia entre monólogo, plegaria e interloquio y el poder arrebatador de estos escritos descansa en esta relación viva ora consigo mismo, ora con la experiencia anímica de otros, ora con Dios. Paralelamente a esto tenemos su falta de talento compositivo para las obras mayores.

III

## *LA NUEVA GENERACIÓN DE PUEBLOS Y SU ETAPA METAFÍSICA*

MÁS DE MIL años transcurren entre San Agustín y la época de Copérnico, Lutero, Galileo, Descartes y Grocio. La metafísica se había desarrollado en los estados mediterráneos de la antigüedad; una metafísica como fundamento de las ciencias le ha sido transmitida también a la nueva generación de pueblos que recoge la herencia de los antiguos.

San Agustín pudo ver cómo los germanos entraban como señores en Roma, se hacían los dueños de Occidente mientras que en los países de Oriente se alzaban los árabes. Como estos pueblos habían poseído hasta entonces el contenido de su vida intelectual más que nada en representaciones religiosas, era natural que se apoderaran de ellos los problemas teológicos y metafísicos. Un desarrollo paralelo transcurre entre los pueblos del Islam y los de la cristiandad; en la larga época de la metafísica teológica encontramos destacadas analogías de este desarrollo. Sin embargo, resalta también un fuerte contraste: los árabes recogen, además de la metafísica de los griegos, sus trabajos matemáticos y científico-naturales; la metafísica de Occidente, por su parte, elaboró una concepción más honda del mundo histórico humano en conexión con la actividad independiente de los pueblos germano-latinos en la vida política.

El trabajo intelectual de los árabes comienza con el movimiento teológico y éste constituye la época primera de su vida espiritual. Los mutacilitas, los racionalistas árabes, han tratado los problemas que nacen, con independencia de todo estudio del mundo exterior, cuando las experiencias de la vida ético-religiosa buscan una expresión claramente perfilada en nociones recortadas. Tan pronto como se establece dentro de una fe monoteísta semejante expresión, se presentan también las antinomias entre la voluntad libre y la predestinación, la unidad de Dios y sus propiedades, antinomias que anida siempre, irremediablemente, la representación conceptual religiosa. Por eso se planten en Oriente las mismas cuestiones que han agitado antes y también al mismo tiempo al Occidente cristiano. En ambos casos el impulso procede de la vida religiosa y el conocimiento del pensamiento antiguo no hace sino prestar alimento a este movimiento. El intento de los "hermanos puros", aquella asombrosa liga secreta que lleva el propósito de enlazar en una conexión enciclopédica la investigación libre, Aristóteles, el neoplatonismo y el Islam, constituye otra etapa de este desarrollo intelectual. También este intento fracasó. "Cansan, nos dice el Scheich Sagastani, pero no satisfacen; no hacen más que dar vueltas pero no llegan; cantan pero no

alegran, tejen pero con hilos demasiado finos; peinan pero encrespan, deliran con lo que no es y no puede ser."[187] Fuera de la teología, esa nación espiritualmente viva, de observación aguda, pero que elude la profundidad y la independencia moral, prosigue el trabajo científico-matemático de los griegos ayudada por las dotes de los pueblos sometidos. Y la metafísica de los árabes, renovación de la de Aristóteles con interpolaciones neoplatónicas, va desplazando el elemento de la voluntad frente a la conexión inteligible universal y necesaria, y, con esos supuestos, hasta llega en alguno de sus representantes más destacados, como Ibn Radja e Ibn Roschd (Averroes), a negar la inmortalidad personal. Los resultados de la investigación científico-natural y metafísica de los árabes pasan al Occidente; mientras tanto, la victoria de la escuela ortodoxa de los ascharitas sobre los filósofos, que se decide ya en el siglo XII, junto con el despotismo mortal de la constitución política, sofoca toda vida interior en el Islam mismo.

En el desarrollo de los pueblos germano-latinos, tal como constituyen la trama de la cristiandad europea, la metafísica ha pervivido mucho más: vino a ser el largo sueño juvenil de estas naciones. Pues cuando entraron en posesión de la metafísica se encontraban en la época heroica. Se hallaban bajo la dirección de la iglesia y de la teología. Las ideas de fuerzas psíquicas que gobiernan el universo eran para ellos, como antaño para los griegos, la expresión natural de su espíritu, apenas sustraído a la época mítica del representar. Dentro de la teología que habían recibido forman, con los restos de su sentir y pensar míticos y con otros elementos afines que encuentran entre los antiguos, un rico y fantástico mundo lleno de santos, historias de prodigios, maleficios, de toda clase de espíritus. Con dificultad se incorporan a la metafísica, tal como ha sido ultimada por Aristóteles. Con el tiempo se amplía su conocimiento de Aristóteles, poco a poco les van creciendo las fuerzas del pensar abstracto. Así se produce un todo que reina sobre los ánimos con un poder monárquico. En ninguna época fué el poder de la metafísica tan grande como en estos siglos en que estaba aliada con la teología y la iglesia. Y en este desarrollo la metafísica de Aristóteles padece una transformación esencial. Entran en la nueva metafísica elementos que han afirmado largamente su dominio entre los pueblos modernos y que siguen todavía afirmándolo en varios puntos y en anchos campos de la población europea. Porque la situación histórica de estos pueblos nuevos les proporciona, junto a muchas desventajas, también grandes ventajas frente a los antiguos. La humanidad europea tiene ya tras sí un pasado que está cerrado. Pueblos y estados enteros han consumido sus vidas allí donde ahora se organiza un nuevo mundo. Han hablado en el mismo idioma latino que domina todavía, y la literatura latina ha salvado

[187] Cf. FLÜGEL, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 26.

lo más importante del desarrollo griego. Por otra parte, estas jóvenes naciones germano-latinas se hallaban en lucha con el Oriente, poderosamente removido por el Islam. El antagonismo político y militar se siente pronto como un antagonismo de las dos grandes religiones universales que luchan por el señorío y se prolonga este sentimiento hasta los dominios de la metafísica. Los metafísicos de la cristiandad se encuentran entre agudos sistemas elaborados por el Islam y que son íntimamente adversos al cristianismo. Todo esto prestó a la metafísica de los modernos pueblos europeos una superioridad sobre la de los antiguos en dos puntos.

La situación distinta permitió a los metafísicos, por un lado, acudir a una abstracción que no fué posible para los griegos en su natural crecimiento nacional. Llegaron a abstracciones de grado extremo. Porque la metafísica, no menos que las verdades religiosas, los principios jurídicos y las teorías políticas del pasado, fué sometida a una reflexión que, a pesar de la falta más cruda de conocimiento y comprensión de lo histórico, disponía de todas maneras de los restos del pasado como material. Y, ciertamente, la reflexión metafísica respecto a cuestiones como qué demostraciones podrían mantenerse ante el entendimiento y qué nociones se podrían reducir a elementos intelectuales, no estuvo vinculada en un principio por la autoridad de la iglesia. Por muy fatal que haya sido para la filosofía, que sólo prospera en una atmósfera de independencia, la influencia ejercida por las ideas y el poder eclesiásticos sobre el ánimo del hombre medieval, lo cierto es que la cuestión acerca de qué contenido de lo transmitido por la metafísica y de la fe misma correspondía y era accesible al entendimiento no se hallaba sometida a la iglesia.

Por otra parte, la situación distinta permitió a los metafísicos extender su sistema, que había surgido a propósito de la investigación científica de la naturaleza, al mundo histórico. Éste se ofrecía a su mirada como una realidad amplísima. Por medio de la ciencia cristiana se hallaba en íntima conexión con los principios más profundos del mundo metafísico y constituía, en virtud de la relación con ellos, un todo ordenado. Al mismo tiempo, el dualismo cristiano entre el espíritu y la carne apartó con más rigor de la naturaleza entera este reino del espíritu, como una conexión fundada en lo trascendente. La metafísica medieval ha experimentado así una ampliación mediante la cual, por primera vez, los hechos espirituales y la realidad histórico-social se le coordinan como un miembro condigno de la naturaleza y del conocimiento natural.

Por segunda vez comienza el trabajo intelectual de la metafísica. La voluntad de conocer prosiguió en el intento de impregnar de pensamientos los sujetos cuya acción y propiedades se revelan en la naturaleza, en la experiencia propia y en la historia, y la vida que se presentaba ante esta voluntad de conocimiento llegaba a profundidades que no habían estado al alcance de

la reflexión metafísica de la antigüedad. Se halla fuera del campo de nuestro estudio la consideración de cómo el trabajo intelectual metafísico intentó reducir la Trinidad, la humanidad de Dios, a elementos claros y demostrables, para acabar reconociendo el carácter irreductible del dogma cristiano respecto al entendimiento. Pero el espíritu humano volvió a experimentar por segunda vez que un sistema metafísico natural es, en general, imposible. La metafísica se derritió ante la crítica del entendimiento como la nieve con los rayos del sol. Y así la segunda etapa metafísica terminó en este aspecto como la primera, si bien lo que dejó fué de contenido más rico.

Este proceso permite penetrar más hondamente en la índole de la metafísica así como en la imposibilidad de su persistencia permanente; porque sólo la Historia nos dice lo que guardan en esencia los grandes hechos medulares del espíritu. A la metafísica medieval se debe una ampliación de la concepción del mundo que, contra ciertas delimitaciones, persiste todavía. Albergaba una vida anímica más honda que la que poseyó la antigüedad y cuanto más se empeñaba en comprender intelectualmente lo que se encontraba dentro del horizonte de la reflexión metafísica, se hizo más patente la imposibilidad del empeño. Mucho habrá que atribuir a la imperfecta formación intelectual de los escritores que han creado la metafísica. La tarea de armonizar con la metafísica griega, especialmente la aristotélica, las grandes realidades del cristianismo y las ideas en que habían cobrado expresión, ha sido abordada por ellos exteriormente, porque les eran inaccesibles las profundas motivaciones científicas de la metafísica griega. Como estas motivaciones habían surgido del trabajo de una ciencia real, efectiva, ellas y los conceptos y principios consiguientes sólo podían ser entendidos por los ocupados en el mismo trabajo. Los conceptos de la forma sustancial, de la eternidad del mundo, del motor inmóvil habían nacido por las exigencias del conocimiento que trataba de explicar el cosmos, y lo mismo ocurría con el concepto de átomo o de vacío. Otros conceptos estaban condicionados por la investigación científico-natural positiva. Así resulta que los conceptos de los antiguos, trasplantados a los escolásticos, semejan a plantas de un herbario sustraídas a su suelo natural cuyo origen y condiciones de vida se desconocen. Estos conceptos fueron desposados con otros completamente incompatibles, sin que se sintiera mayor resistencia. Así encontramos, creación de la nada, acción y personalidad vivas de Dios unidos con conceptos que proceden de la inmutabilidad de la primera sustancia o del concepto aristotélico del movimiento. Pero si esta ausencia de verdadero espíritu científico tenía que dificultar la tarea señalada de armonizar la vida del cristianismo con la ciencia del cosmos, formando un sistema, sin embargo, no explica la bancarrota completa de esta metafísica como ciencia, que señala el fin de la época metafísica de los pueblos modernos y su entrada en la época de las ciencias verdaderas; lo que se trasluce,

más bien, es la imposibilidad intrínseca de la tarea. Como esta metafísica parte, en primera línea, del interés por las experiencias de la voluntad y del corazón, se hace valer con más hondura que antes que lo que poseemos por la vida no puede ser reducido por el entendimiento a una trabazón de conceptos completamente transparente. Como hay que enlazar en una conexión objetiva las condiciones de la naturaleza con las del mundo histórico, se presenta la profunda contradicción entre la necesidad, que es propia de lo intelectual, y la libertad, que es la experiencia de la voluntad, y esta contradicción se planta en medio de la metafísica y desbarata su urdimbre.

Sin embargo, esta segunda época de la metafísica realizó también un positivo y permanente avance en el desarrollo intelectual europeo, que queda incorporado al hombre moderno y a la libre unión entre teoría del conocimiento, ciencia particular y fe religiosa. A lo que hemos mencionado se añade lo siguiente. En la antigüedad la ciencia se había destacado como un nexo final independiente y había logrado, efectivamente, su autonomía. En los grandes institutos de Alejandría, y en los otros centros científicos de la antigüedad tardía, se había conservado también una organización exterior que hizo posible la continuidad de aportaciones positivas. Así, la ciencia se presenta como una conexión que abarca a los pueblos frente a la vida estatal cambiante y fraccionada. El poder y soberanía de la conciencia cristiana toma cuerpo durante la Edad Media en la edificación espontánea de la iglesia católica, a la cual se trasladan muchos resultados políticos del Imperio romano. Si con el tiempo se le sacrifica la libertad individual de la conciencia cristiana, sin embargo, los grandes órdenes corporativos de la fe y del saber preparan un porvenir en el cual, manteniendo la libertad interna de la vida anímica, se puede llevar a cabo la diferenciación y la articulación externa de los diversos nexos finales: un porvenir que todavía no hacemos más que vislumbrar. Además, la vida religiosa y las escuelas místicas conservaron la conciencia de que el ser metafísico del hombre se nos da en la experiencia interna, como vida, en una forma individual que excluye una expresión científica de validez universal. La metafísica acopló a la conexión conceptual desarrollada frente al mundo exterior la que procedía de la vida religiosa: creación de la nada, vida interna y, con ello, historicidad de Dios, destino de la voluntad. Y cuando la metafísica medieval sucumbió a la contradicción interna que así surgió, la conciencia personal de nuestra naturaleza metafísica, que no era posible fundar en forma científica universal, siguió constituyendo el corazón de la sociedad europea; su latir se sentía en los místicos, en la Reforma, en el poderoso puritanismo que anima a Kant o Fichte no menos que a Milton y Carlyle y que alberga en sí una parte del futuro.

## IV

## *PRIMERA ÉPOCA DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL*

El punto de partida del trabajo intelectual de la Edad Media lo constituyen los problemas de las tres religiones monoteístas. Comenzamos por el más sencillo. El judaísmo, el cristianismo y el islam encuentran su centro en una relación volitiva del hombre con Dios. Por eso encierran una serie de elementos que pertenecen a la experiencia interna. Pero como nuestro representar se halla vinculado a las imágenes de la experiencia externa, aquello que pertenece a la vivencia no puede ser representado más que en conexión con nuestra imagen del mundo exterior. La prueba más sencilla de lo que decimos la tenemos en el fracaso de todo intento de separar a Dios del yo propio sin que lleve alguna imagen de la exterioridad espacial, de pensarlo en relación con este yo sin algún elemento de comportamiento y acción espaciales, o en la imposibilidad de representarse la creación sin la imagen de una emergencia, por muy rápida que se imagine, y de una conformación temporal. Por esto resulta que la vivencia religiosa también se nos ofrece en las religiones monoteístas expresada en un mundo de nociones que viene a ser como la vestidura, la sensibilización de la experiencia interna, al igual que ha ocurrido en las religiones indogermanas, de cuya representación mítica del mundo hemos visto surgir la metafísica griega.[188] Y el pensamiento se afana necesariamente en esclarecer, analizar y unir sin contradicción estas nociones que encarnan la experiencia religiosa.

En esto el pensamiento dogmático tropieza por doquier con elementos representativos que pertenecen a la imagen del mundo exterior. Y como el cristianismo, el paganismo y el islam poseían ya la elaboración de estos elementos por la ciencia explicativa del cosmos, conceptos de esta ciencia explicativa se mezclaron en su teología. Por eso no se ha llevado a cabo de manera consecuente, partiendo de la autocerteza de la experiencia interna que ofrecía el cristianismo,[189] el desarrollo de las fórmulas que perfilan la experiencia religiosa en una trabazón de ideas y tratan de justificarla frente a otras fórmulas dentro de la misma religión y también frente a otras religiones. Antes bien, la poderosa y fresca corriente de estas experiencias internas desembocó en la ancha y turbia corriente de la metafísica occidental, que arrastraba en confusión elementos del género más diverso. Un sincretismo en la metafísica, decantación del largo desarrollo del pensamiento grecorromano, pareció ofrecer a la representación religiosa los medios

[188] *Vid.* pp. 257 *ss.*
[189] Como la hemos visto en el capítulo sobre Agustín, pp. 246 *ss.*

para constituirse en un sistema y afirmarse como tal. Así surgió la teología cristiana y de manera parecida la judía y la mahometana.

La tarea teológica sólo durante un tiempo limitado ocupó entre los pueblos nuevos el centro de todo el pensamiento sistemático. En el Occidente cristiano duró más que entre los pueblos del Islam, desde Alcuíno y el siglo VIII llegó hasta los fines del siglo XII.

Durante estos cuatro siglos se hacen valer todas las relaciones posibles del contenido de la fe con el entendimiento que perduran hasta hoy. El partido que dominaba en la jerarquía consideraba el contenido de la fe como algo inaccesible a la razón, como una realidad que se imponía autoritariamente en la Revelación a nuestra naturaleza corrompida. A tenor de la indicada relación entre la fe revelada y la experiencia interna se alió este punto de vista con el segundo, que desarrolló el conocimiento, supuesto por el cristianismo, de que las experiencias religiosas internas no podían ser decantadas en una conexión intelectual.[190] Sin embargo, esta segunda posición respecto al contenido de la fe se presentó más emancipada del principio de autoridad, especialmente en las escuelas místicas. Un tercer partido encuentra su representante más destacado durante esta época en Anselmo. Los supuestos del mismo se hallan también en San Agustín. Aunaba, con una profundidad difícil de captar, los dos aspectos del pensamiento medieval: en todos los misterios de la fe, también los más profundos, existe una conexión racional, y se podría repensar la razón divina si los pensamientos de los hombres tuvieran fuerza suficiente para alcanzar los pensamientos de Dios; pero esta conexión se admite únicamente bajo el supuesto de la fe.[191] El último entre estos partidos consideraba el entendimiento humano como el criterio del contenido de la fe, y las diferencias se debían preferentemente al grado de confianza con que este entendimiento se presentaba. Puede designarse, por lo tanto, como racionalismo. No recibió su poder del impulso por conocer únicamente, que a veces en el siglo XII se convirtió en verdadera pasión; también las discrepancias de los autoritarios acerca de los misterios de la fe pudieron ser utilizados diestramente por Abelardo en su obra *Sí y no* en favor de la decisión de las cuestiones de fe por medio del entendimiento, y la disputa entre varias religiones

[190] Este enlace de los dos puntos de vista se encuentra en las conocidas palabras de Bernardo de Clairvaux: *quid enim magis contra rationem conari transcendere? et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere?* Para la segunda parte cf. por ejemplo Hugo de San Víctor *De sacram.*, I, pars 10 c. 2.

[191] San Anselmo, *De fide Trinitatis*, praefatio, y c. 1, 2; *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, qu. III, c. 6. La solución de las contradicciones aparentes se halla en San Anselmo en el supuesto de que también el misterio de la fe, inaccesible, es en Dios conexión racional. Así como en este punto Anselmo se separa de los místicos, se acerca por otra parte a Scoto Eriúgena y Abelardo. Cf. Eadmer, *Vita S. Anselmi*, I, c. 9.

monoteístas hacía depender la validez definitiva de una de ellas de la sentencia pronunciada por el pensamiento, y las conversaciones entre los representantes de las diversas religiones, como las del *Kusari* y el diálogo de Abelardo entre un filósofo, un judío y un cristiano; nos hacen ver el poder de esta circunstancia de hecho. Así se explica que al completarse el material para el estudio de la lógica aristotélica pudiera surgir un movimiento dialéctico cuyos resultados negativos asustaron a muchos contemporáneos.[192] Se consideró el contenido de la fe como una anticipación del conocimiento racional,[193] y surgió la pregunta ¿si las enseñanzas del cristianismo son accesibles a un tratamiento racional, para qué hay necesidad de Revelación?

La captación del contenido de la fe por medio de la razón, hazaña por la que se lucha en estos siglos, encuentra su instrumento en la dialéctica (lógica). Se ha demostrado de manera convincente cómo el estado de este instrumento ha estado condicionado por la primitiva y miserable tradición del material lógico y el paulatino ensanchamiento del conocimiento de la auténtica lógica aristotélica.[194] Pero la dialéctica de estos siglos aparece a una luz más favorable si se considera el otro aspecto de su historia, su relación con las tareas de la teología, y se conoce la dependencia en que se hallan sus rasgos más salientes con respecto a estas tareas. Así como la lógica de Aristóteles se halla condicionada por la situación y la tarea de la metafísica del cosmos, la dialéctica de la Edad Media lo está por la teología, cuya teoría de la ciencia sería. Correspondiendo a esta circunstancia la lógica medieval se hallaba ligada a explicaciones muy vivas acerca de la relación de las formas del pensamiento con el carácter inteligible de la realidad, ínsito en Dios. Los principios de la metafísica platónico-aristotélica sobre este punto, tales como habían sido desarrollados por los neoplatónicos, constituían la base de la teología de la mayoría de los padres de la iglesia, especialmente de San Agustín. Al mismo tiempo encontramos que en el material

[192] Para la significación indicada de la obra *Sic et non* de Abelardo es importante el final del prólogo. Cf. por lo demás la descripción de las fracciones racionalistas en la obra de Reuter, *Geschichte der Aufklärung*, I, 168 *ss.* que se apoya en Juan de Salisbury, Ricardo de San Víctor y Abelardo, entre otros.

[193] Esta fué la consecuencia de la dirección últimamente señalada. Puede derivarse de la conocida fórmula de Scoto Eriúgena, *De divisione*, I, c. 66, p. 511 B (Floss). Sin embargo, ni el racionalismo de Scoto Eriúgena ni el de Abelardo es ilimitado. La teoría que se encuentra en los dos, y que limita la relación de los conceptos y de los juicios del entendimiento a la realidad finita, a cuya designación están determinados (lo mismo que la proposición incluye la temporalidad como límite en el verbo imprescindible), es un intento para defender la efectiva trascendencia de Dios contra los racionalistas. Cf. Abelardo, *Theologia christ.*, I, III, p. 1246 B, y 1247 B (Migne) junto a los pasajes paralelos de la *introductio* y Scoto Eriúgena, *De divisione*, I, c. 15 *ss.*, 463 B; c. 7, p. 518 B.

[194] A Cousin, Jourdain, Hauréau y Prantl corresponde el mérito de esta demostración histórica.

lógico transmitido se halla una parca comunicación que permitía, como a través de una ranura, la mirada en las luchas de la antigüedad, substraídas por lo demás al conocimiento.[195] En la multiplicidad de direcciones que han intentado la solución del problema que ahora se debate apasionadamente podemos distinguir tres clases, si consideramos la significación metafísica del problema, que es lo que a nosotros nos interesa. La condición general de esta formación de partidos la encontramos en el hecho de que la etapa metafísica de la ciencia ha poseído una conexión mental de los fenómenos sólo como un sistema de formas que se expresan en conceptos universales. Unos suponían en la sustancia de las cosas un proceso real de especificación lógica, ya se la representaran como una emanación, así Scoto Eriúgena, ya según la fórmula de la creación. Así, según Guillermo de Champeaux, a la materia, en sí homogénea, acuden en primer lugar formas de los géneros supremos, dentro de cada uno de ellos otras que articulan al género en especies, hasta que, en descenso gradual, surgen los individuos.[196] Otros rechazan semejante proceso real de especificación lógica y se contentan con el supuesto de una relación real entre el entendimiento divino, en el que habitan las formas, la realidad, en la que han sido impresas aquellas formas, y el entendimiento humano, por medio del cual pueden ser destacadas de las cosas.[197] El nominalismo representa el carácter común de una tercera clase de dialectos. La suerte de estas tres direcciones estuvo condicionada esencialmente por su relación con las tareas de la teología. La primera, como señaló la agudeza de Abelardo, tenía que desembocar consecuentemente en la unidad esencial de la misma sustancia y llevar, por lo tanto, al panteísmo.[198] La última dirección, la doctrina nominalista, se mostró completamente incapaz de servir de base a la teología hasta que en una etapa posterior fué puesta en relación con la experiencia interna. Esta es la razón de por qué en esta primera época no pudo afirmarse en el pensamiento medieval. Pues el nominalismo de Roscellino no sólo negaba todo valor objetivo a la relación de la cosa singular con la especie, sino también a la de la parte con el todo. Pero esta última relación afectaba a toda la conexión del plan divino de salvación, que constituía el fundamento de la iglesia. No era posible pensar el pecado de Adán, la redención de Cristo, la unión de los individuos con la iglesia sin esta conexión de las partes en un todo.

[195] Cf. HAURÉAU, *Histoire de la philos. scolast.*, I, 42 *ss.* Prantl sobre Porfirio en la *Geschichte der Logik*, I, 626 *ss.*; sobre Boecio, 679 *ss.*; sobre la disputa II, 1 *ss.* 35 *ss.*

[196] SCOTO ERIÚGENA, por ejemplo, *De divisione naturae*, I, c. 29 *ss.* p. 475 B, IV, c. 4 p. 748; Guillermo DE CHAMPEAUX según la noticia en la obra *De generibus (Ouvrages inédits d'Abélard*, p. Cousin), p. 513 *s.* Y en ABELARDO, *Epist.* I, c. 2 p. 119.

[197] A ellos pertenece Abelardo, cf. *Introductio ad theolog.*, II, c. 13, p. 1070.

[198] En las *Glossulae super Porphyrium* según el extracto de RÉMUSAT, *Abélard*, II, p. 98. A esto se añade la insostenibilidad lógica de este realismo que se halla desarrollada en *De generibus*, p. 514 *ss.*

También el misterio de la Trinidad parecía suponer una relación real de los individuos con el concepto supraordinado. Así, triunfó la opinión media, que Abelardo fué el primero en propugnar felizmente: correspondía del mejor modo a la tarea de la metafísica medieval, hasta que el nominalismo encuentra una justificación mayor en la doctrina de la experiencia interna y de la voluntad que se nos ofrece en ella.

Si en estas luchas de cuatro siglos del entendimiento con el contenido de la fe se buscó de primeras una fundación dialéctica, sin embargo, ello no era más que preparación para la teología. Por eso la tarea inmediata residía en el desarrollo de la demostración de la existencia de un mundo trascendente; sin embargo, en la historia de la fundación del mundo trascendente mediante demostración racional las aportaciones de estos siglos constituyen una parte cuya consideración aislada no ofrece ningún interés para nosotros. El entendimiento trató además de orientarse en el mundo trascendente y de desarrollar intelectualmente la conexión del contenido de la fe. Durante esta época se decidió en este aspecto un destino del entendimiento atareado con este problema que nos permite una visión honda en las condiciones de vida del pensamiento metafísico. En lugar de una fórmula duradera que satisficiera al entendimiento, resultaron en los puntos más importantes contradicciones y más contradicciones, y esta circunstancia no sólo se dió dentro de los dogmas específicos de cada religión monoteísta, sino que se hizo visible también a propósito de proposiciones que eran comunes a esas religiones y que guardan, por lo tanto, una relación más estrecha con la metafísica.

Una contradicción se expresa por dos proposiciones de las que una excluye a la otra; consiste, por lo tanto, en una relación de los predicados del mismo sujeto en cuya virtud se excluyen o cancelan recíprocamente con referencia a lo mismo. Semejante contradicción de dos proposiciones es una antinomia cuando ambas son ineludibles, y por eso las antinomias son proposiciones que enuncian del mismo sujeto algo contradictorio con igual necesidad. La antigüedad desarrolló primero las antinomias contenidas en nuestra captación del mundo exterior; las mismas tienen su raíz en la relación del conocimiento con las percepciones externas. La otra mitad de todas las antinomias surge cuando se subordinan las experiencias internas a la conexión representativa del mundo exterior y el conocimiento se empeña en someterlas a su ley. Dentro de esta clase de antinomias encontramos, históricamente, en primer lugar las del representar religioso, las de la teología y las de la metafísica que acoge en sí la experiencia religiosa; la teología y la metafísica medievales son su campo de batalla, y han actuado también con efecto disolvente en la vieja dogmática protestante. Entre estas antinomias llegan a desarrollarse en forma clásica en la época de los padres de la iglesia y en la primera Edad Media las que no suponían la cien-

cia del cosmos, sino que surgían únicamente de la relación de las creencias religiosas con el representar y con la reflexión lógica.

Como la vida religiosa se ve obligada a expresarse en una conexión representativa conceptual y como a este complejo conceptual le inhieren antinomias, encontramos que se nos presentan en formas paralelas en la teología cristiana, en la judía y en la mahometana. Y, ciertamente, la conciencia de estas antinomias no es cosa única de las épocas de disolución de los dogmas sino que, por el contrario, la representación y el pensamiento religioso luchan desde un principio con ellas, constituyen un poderoso acicate en la formación misma de los dogmas y eternizan los partidos y las luchas dentro de cada religión. Pero la religión no es ciencia y, lo que es todavía más importante, tampoco es representación. Las antinomias de la representación religiosa no disuelven la experiencia religiosa. Lo mismo que las antinomias de nuestra noción del espacio no habrían de determinarnos a renunciar a nuestra visión espacial, tampoco las contradicciones que inhieren a la representación religiosa pueden menguar nuestra vida religiosa o rebajar su significación para toda nuestra vida. El pintor no se siente perturbado por las antinomias inherentes a la idea del espacio, puesto que no le confunden sus imágenes espaciales. Tampoco las antinomias religiosas impiden el libre movimiento de la vida religiosa. Pero, de todos modos, hacen imposible el desarrollo consecuente de la representación religiosa, su análisis y el enlace de los conceptos consiguientes en la unidad de un sistema, cosa que todavía intentó Schleiermacher.

### *La antinomia entre la noción del Dios todopoderoso y omnisciente y la noción de la libertad del hombre*

La primera y más fundamental antinomia de la conciencia religiosa se basa en que el sujeto se encuentra, en cada momento, condicionado hacia atrás y dependiente de un modo absoluto, pero al mismo tiempo se sabe libre. Esta relación doble constituye, como nos lo muestra la descripción de la vida religiosa, el acicate del trabajo constante del espíritu religioso en el cual logra la idea de Dios su pleno desarrollo. Así, aparece dentro de la vida conceptual religiosa una antinomia que ninguna fórmula ha sido capaz de domeñar. Por una parte, Dios es sujeto de los predicados de bondad, omnipotencia, omnisciencia, por otra, estos predicados aparecen en él como limitados por la voluntad libre y la responsabilidad del hombre, y su limitación significa tanto como su cancelación. Acaso ninguna otra cuestión ha absorbido las meditaciones de un tan gran número de hombres sobre la tierra y ninguna ha agitado a tan poderosas naturalezas como esta que conmovió al mundo conceptual del Islam y removió a Pablo, Agustín, Lutero, Calvino y Cromwell. Cuando recorremos las inmensas ruinas de sectas

y escritos provocados por este problema, sentimos con más fuerza que nunca cuán superada está ya la dogmática. Pues ninguna de estas disputas o distinciones agita hoy el corazón de los hombres. Su tiempo ha pasado. El silencio de la muerte se cierne sobre el vasto campo de estas ruinas.

El Occidente cristiano, para no hablar sino de lo más conocido, se debatió inútilmente a partir de los padres con las antinomias entre la inmutabilidad de Dios y las repercusiones de las acciones humanas en la voluntad divina, entre la presciencia de Dios y la libertad de los hombres para hacer o dejar de hacer, entre la omnipotencia y la voluntad humana.[199] Hacía tiempo que se había acallado en Occidente el eco de la disputa pelagiana, y la libertad de la voluntad, la responsabilidad del hombre y, con ello, su autonomía, se habían sacrificado, hasta los límites de un resto insignificante, a la tendencia de la iglesia católica de ofrecer todo lo bueno en el mundo humano como procedente de Dios a través de sus propios canales, cuando estalló la misma disputa en los países del Islam. Los racionalistas del Islam, los mutacilitas,[200] partieron de los problemas internos de la religión, si bien en seguida apelaron para su solución a la ayuda de la ciencia griega, y hasta acaso fueron influídos también por la teología y las sectas de los cristianos.[201] El Corán se encuentra atravesado por la contradicción entre una rígida doctrina de la predestinación, según la cual el mismo Dios ha dispuesto a un número de hombres para el infierno, por ser incapaces de escuchar su verdad, y la creencia práctica en la libertad de la voluntad en que descansa la responsabilidad de los hombres. Los mutacilitas hacen valer un lado de la antinomia, la autocerteza de la experiencia interna acerca de la libertad. Ellos viven la voluntad humana como un principio autónomo que pone en movimiento al cuerpo como un instrumento suyo, y su libertad implica que le es inherente un juicio sobre lo bueno y sobre lo malo.[202] Desde este punto desarrollan proposiciones que mantienen una conexión consecuente

[199] Siguiendo la disputa en la cual Gottschalk canceló la libertad del hombre por medio del concepto de la inmutabilidad de Dios y Scoto Eriúgena la hizo coincidir con la necesidad, San Anselmo ha tratado con la mayor profundidad este problema en sus dos obras *De libero arbitrio* y *De concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio*.

[200] La palabra *mutazila* designa un grupo, una secta que separa de un conjunto mayor. El nombre se aplicó a las más importantes entre las sectas de Islam. Cf. Steiner, *Die Mutaziliten*, pp. 24 *ss.* En atención al contenido de la disputa los defensores de la libertad humana fueron llamados *kadarija.* Cf. *ibidem*, 26 *ss.*, y Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 310. Noticias sobre ellos en la obra *Partidos religiosos y escuelas filosóficas* de Schahrastani, traducida por Haarbrucker, I, 12 *ss.*, 40 *ss.*, 84 *ss.*; II, 386 *ss.*, 393 *ss.*

[201] La comparación de la vida de las sectas en un punto y otro empuja a esta opinión y las circunstancias históricas la hacen verosímil. Munk, *Mélanges*, p. 312.

[202] Schahrastani, I, 55. 59. No entran en cuestión las diferencias de los partidos dentro del mutacila.

excluyendo la doctrina de la omnipotencia y la omnisciencia de Dios. El mal no puede ser reconducido a Dios como causa del mismo, pues lo malo es un atributo esencial del ser malo (en oposición con la idea que se figura este atributo como desapareciendo dentro de toda la conexión del orden cósmico); si Dios fuera la causa del mal cancelaríamos de este modo su bondad.[203] No se puede negar la libertad, pues con esa negación acarrearíamos también la de la responsabilidad y, en consecuencia, el ejercicio de la justicia de Dios en lo que respecta a premios y castigos. Mientras los mutacilitas defienden la libertad a costa de la omnipotencia de Dios, otras sectas, que desarrollaron consecuentemente el impulso más fuerte del Islam, han defendido la predestinación a costa de la libertad. Los djabarija negaban sencillamente que las acciones del hombre pertenecieran a éste, y las reconducían a Dios. Sólo se distinguían en que unas sectas negaban al hombre por completo su capacidad de obrar, mientras que otras negaban todo influjo a esta capacidad concedida.[204] Entre los librepensadores, Amr al Gahiz sostuvo la necesidad de las acciones y distinguió la decisión voluntaria de las acciones instintivas por el solo hecho de que en aquéllas pensamos conscientemente.[205] Entre las dificultades que nacen inmediatamente en cuanto se toma en serio la libertad o la predestinación se pudo escurrir al Aschari con sus medias tintas. Por un lado, en la experiencia interna se nos da con seguridad una diferencia entre movimientos involuntarios y acciones voluntarias y, por otro, la misma acción, vista desde Dios, es una producción, una actuación por Dios, mientras que, vista desde el hombre, es un apropiarse aquello que Dios opera.[206] Por eso al Aschari se convirtió en la base de la ulterior escolástica ortodoxa del Islam, que se anquilosó en una fórmula seca y rígida a pesar de su escolasticismo.

Averroes ha expresado con claridad definitiva la antinomia que se presenta en estas luchas de las sectas religiosas. Las demostraciones en esta cuestión, una de las más difíciles de la religión, se contraponen y "por eso los muslimes se han dividido en dos partidos; un partido cree que el mérito del hombre es causa del vicio y de la virtud, y que éstos traen como consecuencia su premio y su castigo. Éstos son los mutacila. El otro partido cree lo contrario, es decir, que el hombre se ve obligado y constreñido a sus acciones". La "contradicción en esta cuestión de las demostraciones sacadas del entendimiento" se puede expresar en los siguientes dos miembros, cada uno de los cuales es, al mismo tiempo, necesario e imposible. Tesis: "Si suponemos que el hombre produce y crea sus acciones, entonces es necesario que existan acciones que no ocurren según la voluntad de Dios

[203] *Ibidem*, I, 52 *s.* [204] *Ibidem*, I, 88 *ss.*

[205] SCHAHRASTANI, I, 77; cf. la reproducción por Steiner del contenido del pasaje, difícilmente comprensible, p. 70.

[206] SCHAHRASTANI, I, 98 *ss.*, especialmente 102 *ss.*, y a esto STEINER, p. 86.

y su libre decisión y en ese caso habría un creador fuera de Dios. Pero todos los muslimes están de acuerdo en que no hay ningún creador fuera de Dios" (y la unidad de Dios es demostrada por Averroes en otro lugar partiendo metafísicamente de la unidad del mundo[207]). Antítesis: "Si suponemos que el hombre no produce sus acciones, entonces es necesario que le sean impuestas, porque no existe término medio entre imposición y producción; y si el hombre se halla forzado a sus acciones, entonces la responsabilidad pertenece a la categoría de realizar lo imposible."[208] Entre los teólogos cristianos de la primera época del pensamiento medieval Anselmo ha expuesto esta antinomia con las siguientes dos contradicciones. Primera contradicción: "La presencia de Dios y la voluntad libre parecen contradecirse. Pues aquello que Dios prevé tiene que presentarse con necesidad en el futuro, siendo así que lo que ocurre por la libre voluntad ocurre sin ninguna necesidad." Segunda contradicción: "Lo que Dios predetermina tiene que presentarse en el futuro. Por lo tanto, si Dios predetermina lo bueno y malo que ocurre, no ocurre entonces por la libre voluntad; así, pues, la predeterminación y la voluntad libre se anulan recíprocamente." [209]

A pesar de todas las distinciones que la metafísica teológica ha ofrecido, lo mismo en Oriente que en Occidente, frente a esta antinomia, no hay posibilidad de compostura entre el esquema representativo y su análisis y composición por el entendimiento. Cada sujeto libre se presenta como un poder no condicionado junto al poder de Dios. Por lo tanto, cuando emerge en la conciencia la idea de una voluntad todopoderosa se apagan ante ella, como las estrellas ante el sol naciente, todas las voluntades individuales. En todo momento y en todo punto la omnipotencia divina condiciona la existencia y la índole de la voluntad individual, y allí donde se retirara se hundiría por completo la voluntad, o en su parte o índole correspondiente. Esto se hace patente en la fórmula de la escolástica cristiana según la cual la conservación no es más que la mera continuación de la creación.[210] Como Dios opera todo en la creación por sí solo, así también, de modo

207 Para su *Dogmática especulativa* cf. *Filosofía y teología* de Averroes, traducido por Müller, p. 45; cito bajo este título y paginación los dos tratados unidos en la traducción: *Armonía de la religión y de la filosofía y Dogmática especulativa.*

208 *Filosofía y teología* de Averroes, traducida por Müller, pp. 98 *ss*.

209 San Anselmo, *De concordia*, quaest. I: comienzo; II: comienzo. *Opera*, pp. 507 A y 519 C (Migne). A esto, tesis y antítesis en Abelardo, *Sic et non* c. 26-38. *Opera*, p. 1386 Css. (Migne).

210 La conservación del mundo se incluye por los más viejos escolásticos en la creación misma; la proposición arriba desarrollada se halla expuesta de manera convincente en la *Summa theol.*, p. 1, qu. 103. 104, *De gubernatione rerum* etc. especialmente quaest. 104, art. 1: *conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.*

consecuente, con respecto a la voluntad humana, en cada momento y punto de la misma, resulta la causa que la opera y la sostiene.

Se abandona esta región del entendimiento enredado en las contradicciones del representar, con sus escapadas y sus distinciones, cuando en el campo de la mística —de los sufíes, de los victorinos y sus sucesores— se sumerge en el abismo de la divinidad la diferencia intelectualmente clara de la voluntad de Dios y del hombre, que se enfrentan. Pero también la mística y la especulación panteísta que se apega a ella encuentran de nuevo sin resolver el viejo problema en la oscura profundidad del fundamento vivo y divino del mundo, que abarca a la voluntad humana. Pues si este fundamento del mundo abarca en su libre unidad de hontanar a la voluntad humana, la libertad queda salvada como un acto de Dios, pero con tanta mayor seguridad la culpa del mal recae en la divinidad[211] y tanto más incomprensible se hace el sentimiento de autonomía del individuo.

No queda como posible más que tratar de desenmarañar la antinomia desde el punto de vista gnoseológico. Aquello que no puede ser pensado dentro de una conexión objetiva acaso, y debido a su diversa procedencia psíquica, pueda ser reconocido en su irreductible diversidad y puesto en una relación recíproca, ciertamente extrínseca, pero legal. Así, la antinomia de la antigua metafísica del cosmos entre la continuidad de la intuición y la discreción del conocimiento por el entendimiento, la continuidad del cambio en lo real y la composición con contenidos parciales inmutables en el entendimiento, ha sido insuperable dentro del sistema metafísico natural; pero la visión gnoseológica y la relación, ciertamente exterior pero, sin embargo, legal, entre estos elementos psíquicos de procedencia distinta y, por lo tanto, irreductibles, debe satisfacernos.

Apenas cabe imaginar la escombrera que habría que recorrer si yo tratara de exponer todas las sutilezas del entendimiento teológico en torno a estas antinomias. El procedimiento es siempre el mismo. Se coloca la acción de Dios tan próxima y tan por todas partes como sea posible, como si dijéramos, espacialmente, en los puntos del mundo en que aparece la voluntad libre: la abarca y rodea por completo. Luego, en estos mismos puntos y mediante determinaciones conceptuales, se aproximan por su contenido, en la medida de lo posible, la acción efectiva de Dios en las acciones de los hombres y la elección libre. Pero por muy estrechamente que envuelva la

[211] Por eso, desde este punto de vista, y en contradicción con la conciencia moral, el mal tiene que ser considerado como relativo y toda la realidad como buena. Las palabras no deben despistarnos. Así enseñan Scoto Eriúgena (las desviaciones no son más que acomodación), los más importantes sufíes, lo mismo que los místicos de la Edad Media cristiana y muy bellamente Jacobo Böhme: "en tan alta consideración se encuentra que todo esto procede de Dios mismo y que es su propio ser, que es Él mismo y el mal pertenece a la formación y movilidad y el bien al amor, etc." *Descripción de los tres principios*, prol., § 14.

acción de Dios a la libertad en la conexión cósmica, en cada punto en que pensemos en su cooperación permanece viva una contradicción. Y por mucho que esta alquimia se empeñe en aproximar las propiedades de la libertad a las de la necesidad y a transformar finalmente éstas en aquéllas, continúan estando distanciadas.

Entre estos dos métodos que se proponen menguar por lo menos el rigor de la contradicción, el primero ha sido resumido así por Averroes, en íntima conexión con sus predecesores árabes. Dios ha creado la fuerza de la voluntad, que es capaz de procurarse cosas opuestas, pero también ha creado una conexión de causas por cuyo intermedio únicamente puede llegar la voluntad a las cosas exteriores que quiere alcanzar y, además, esta voluntad se halla también interiormente vinculada a la conexión causal, puesto que la adopción del fin se halla condicionada por la relación objetiva de la captación con los objetos.[212] Del mismo modo se sirven también los filósofos judíos; participan en la agudeza formal y en la superficialidad visible de esta explicación, pero se hallan dirigidos de manera más penetrante que los pensadores del Islam por la conciencia de la libertad.[213] Así, el *Kusari* del famoso poeta judío Jehuda Halevi parte del sistema de causas que se funda en Dios; los cambios en este sistema están operados directamente por Dios o por causas intermedias, en esta concatenación aparecen las elecciones de los hombres y allí donde aparecen tenemos el tránsito de esta concatenación necesaria a la libertad. "La elección tiene razones que en una concatenación nos conducen hasta la causa primera, pero esta concatenación es sin forzosidad alguna, porque el alma se encuentra entre una decisión y su contraria y puede hacer lo que quiera."[214] A los teólogos cristianos de la Edad Media corresponde el mérito de haber establecido, por medio de la cooperación de la acción de Dios con la libertad humana en todo acto de voluntad, un mecanismo en el cual un *a* y un *non a* cooperan en amistosa vecindad como resortes parejos.

El otro método para templar el rigor de la antinomia consiste en acercar, mediante determinaciones conceptuales, la noción de la dependencia

212 Averroes, *ob. cit.*, p. 99.

213 Así en el *Kusari*, p. 414 (traducido por Cassel): "la naturaleza de lo posible es negada solamente por el obstinado hipócrita que habla de lo que no cree. Por sus preparativos a lo que espera o teme puedes tú ver que cree que la cosa es posible y, por lo tanto, la preparación útil". Maimónides, *Mire Nebochim*, t. III, 102 (traducido por Scheyer): "es un principio de la ley de nuestro maestro Moisés y de todos los que le siguen que el hombre tiene plena libertad, es decir, que en virtud de su naturaleza hace todo lo que puede hacer con elección libre y autodeterminación, sin que para esto se coloque en él algo nuevo. De la misma manera todas las especies de los animales irracionales se mueven por su arbitrio. Así lo quiso la divinidad... Jamás se oyó que este principio fuera contradicho nunca por hombres de nuestra nación y nuestra fe".

214 *Kusari*, p. 416.

dentro del sistema causal fundado en Dios a la noción de la libertad. Unas veces se intenta debilitar la causalidad de Dios en lo que se refiere a las acciones del hombre, otras se adelgaza y difumina la libertad del hombre; tales determinaciones conceptuales se extienden desde la doctrina de los ascharija hasta los dogmáticos protestantes. Así vemos cómo San Anselmo adelgaza la voluntad humana hasta dejarla en los huesos de una capacidad de mantener una dirección proporcionada por Dios,[215] y, sin embargo, en este resto persiste una limitación de la voluntad divina y el poder absoluto de una criatura. Santo Tomás conduce la realidad de la acción humana a Dios como causa suya, mientras que el defecto en ella, en cuya virtud es mala, se lo atribuye a la criatura;[216] como si el impulso al mal no fuera algo positivo. Y como las cosas cooperan con Dios a tenor de su naturaleza y la naturaleza de la voluntad humana es la libertad, encuentra que la voluntad de Dios concuerda con la libertad del hombre.[217] Otro cascote desprendido del trabajo con estas contradicciones lo tenemos cuando Anselmo determina la presciencia divina como un saber eterno e inmutable también acerca de lo dudoso, y el entendimiento trata así de quebrantar la forma de su propio representar en el tiempo;[218] o cuando otros pretenden relacionar la providencia de Dios sólo con lo universal y el entendimiento destruye de esta suerte el contenido de la fe que está empeñado en salvar.

El resultado de estas luchas con este género de antinomias fué distinto entre los teólogos del islam y los del cristianismo. Mientras que el Islam propende a que toda libertad individual se prosterne ante el poder divino, el Dios del despotismo y del árido desierto, en el cristianismo va surgiendo con mayor fuerza cada vez la conciencia de la libertad personal del individuo. Tiene su sede en la escuela de los franciscanos; Duns Scoto ha creado la primera teoría fundamental de la voluntad en su relación con el entendimiento[219] y en Occam se presenta la oposición gnoseológica entre el saber y el conocimiento que avanza en virtud del principio de razón suficiente, lo que constituye la condición para la comprensión de la libertad. *Non potest probari [libertas voluntatis] per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod,*

[215] San Anselmo, *Dialog. de casu diaboli*, c. 4. *Opera*, t. I, p. 332 B *s.; De concordia* etc., quaest. III, c. 2 *ss. Opera*, t. I, pp. 522 *ss.*

[216] Santo Tomás, *Summa theol.*, p. 1, quaest. 49, art. 2: *effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu... quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente;* con lo que coinciden los viejos dogmáticos protestantes.

[217] Santo Tomás, *Summa theol.*, p. II, 1, quaest., art. 4.

[218] San Anselmo, *De concordia* etc , quaest. I.

[219] Especialmente en la exposición de Duns Scoto, *In sent* II, dist. 42, 1 *ss.*

*quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle.*[220]

### *Las antinomias en la noción de Dios según sus propiedades*

Una segunda clase de antinomias surge cuando se trata de expresar en una conexión conceptual las experiencias religiosas que se hallan en la base de la idea de Dios. La idea de Dios tiene que penetrar en un orden de representaciones conceptuales en el cual ocupan también su lugar nuestro yo y el mundo y, sin embargo, ningún sistema conceptualmente formulado puede corresponder a las exigencias que la vida religiosa hace a esa idea. Entre la idea de Dios, tal como se da en la experiencia religiosa, y las condiciones del conceptuar existe una interna heterogeneidad y ésta produce la antinomia en la noción del ser supremo. La prueba de esta realidad la encontramos primeramente en la exposición del estéril trabajo intelectual que se ha llevado a cabo desde la Edad Media, y podrá ser completada más tarde mediante la consideración psicológica.

Toda la Edad Media lucha también con esta segunda clase de antinomias, y un estudio comparado puede perseguirla a través de la metafísica teológica del judaísmo, del cristianismo y del islam. Existe una antinomia entre la idea de Dios y su expresión con las fórmulas del representar mediante propiedades. La tesis se constituye con proposiciones acerca de las propiedades de Dios, estas proposiciones son necesarias dentro de la conceptuación, y si se cancelan, queda cancelado también el concepto de Dios. La antítesis se compone de las proposiciones: como en Dios sujeto y predicato no se hallan separados y las propiedades de Dios tendrían que ser predicados de Él, es menester negar a Dios propiedades; como Dios es simple y la diversidad de las propiedades colocaría en él una multiplicidad, tampoco se le pueden atribuir propiedades por esta razón; y como Dios es perfección, mientras que cada propiedad expresaría algo limitado, nuevamente tenemos que es inadecuado suponer propiedades en Dios.[221] Otra serie de antinomias surge por las relaciones de contenido que se presentan entre los diversos elementos de la noción de Dios. Nuestra manera de concebir a Dios en su relación con el mundo y en nosotros mismos se halla vinculada a las condiciones espaciales y temporales bajo las cuales se hallan el mundo y nosotros mismos, pero la idea de Dios excluye las determina-

[220] OCCAM, *Quodlibeta septem*, I, qu. 16.

[221] La tesis se expresa con tanta frecuencia que son ociosas las ilustraciones; la antítesis pasó de la escuela neoplatónica a través de Dionisio Aeropagita a Scoto Eriúgena y otros escritores medievales más antiguos, cf. SCOTO ERIÚGENA, *De divisione*, I, c. 15 *ss.*, p. 463 B; c. 73 *ss.*, p. 518 A; ABELARDO, *Theolog. christ.*, lib. III, p. 1241 B *ss.*; ANSELMO, *Monolog.*, c. 17, p. 166 A. La antinomia es formulada muy claramente a base del viejo material por SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, p. I, quaest. 13, art. 12.

ciones espaciales y temporales. Nuestra vida religiosa posee a Dios como una voluntad, pero no podemos representarnos una voluntad más que como persona y ésta, como limitada por otras personas. Finalmente, la causalidad absoluta de Dios, es decir, su omnipotencia, que también sería la causa del mal en el mundo, se halla en contradicción con el ideal moral en Él, es decir, con su bondad, y así nace el problema insoluble de la teodicea.[222]

También toda esta clase de antinomias se da, como las anteriormente tratadas, con la representación conceptual religiosa, y en el trabajo de expresarlas en una fórmula son sentidas como tales y se trata de resolverlas. Agustín ha expresado con su energía característica este aspecto antinómico de la noción de Dios: "grande sin ninguna determinación cuantitativa, omnipresente sin ocupar ningún lugar, causalidad de los cambios sin ningún cambio en sí, etc."[223] La conciencia de estas contradicciones se ofrece en el islam, entre los mutacilitas, con una gran claridad y ha conducido a la negación de las propiedades de Dios.[224] Un miembro de esta escuela, que en el extremo de negar las propiedades de Dios fué más lejos que los demás, negó a Dios el saber; pues, o bien este saber tenía por objeto a Dios mismo, con lo cual se colocaba en Dios una separación entre el sabedor y lo sabido, y se rompía así con su unidad, tan rigurosamente defendida por el Islam, o bien tenía su objeto fuera, y entonces Dios se hallaría, con respecto a esta propiedad, condicionado por la existencia de este objeto fuera de Él.[225] Luego los mutacilitas ponían en cuestión la espacialidad de Dios, que es inevitable para su noción y, en general, todos los rasgos sensibles inherentes al representar.[226] Y los filósofos árabes concluyeron: toda conceptuación se lleva a cabo en la distinción de un sujeto, que debe ser conocido, y de predicados por los cuales es conocido; pero una diferencia entre un soporte de propiedades y estas propiedades, entre una sustancia y los atributos, que se produciría de esta suerte, cancela la simplicidad de Dios[227]

[222] Cf. junto a los pasajes siguientes ABELARDO, *Sic et non*, c. 31-38, p. 1389 *c ss.*

[223] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, v, c. 1: *ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem...*

[224] SCHAHRASTANI, I, 13: "los mutacila exageran en la afirmación la unidad de tal modo que al borrar las propiedades llegan a un vacío completo".

[225] Así nos informa con viva expresión de su desacuerdo SCHAHRASTANI, I, 68 *s.*

[226] Cf. el enfrentamiento de Averroes con los mutacila en "Tratado sobre la región" en su *Dogmática especulativa*, *Filosofía y teología*, pp. 62 *s.* y SCHAHRASTANI, I, 43.

[227] AVERROES, *Filosofía y teología*, pp. 53 *s.*; la exposición correspondiente de Maimónides en KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre*, pp. 431 *ss.* Según éste sólo se puede conocer la existencia de Dios pero no su esencia, ya que el concepto de cada objeto se compone del género y de la diferencia específica pero ésta no existe para Dios; de igual modo quedan excluídos de Dios los accidentes.

y de este modo resulta incognoscible el ser de Dios. Los teólogos cristianos de la Edad Media temprana se encuentran en un sorprendente acuerdo, por lo que respecta a estas antinomias, con las sectas del Islam. Scoto Eriúgena y Abelardo muestran la imposibilidad de todo juicio adecuado acerca de Dios, pues semejante juicio se compondría de conceptos que han sido inventados para designar las cosas relativas y finitas; porque se hallaría bajo categorías y la misma categoría de sustancia excluye los accidentes y limitaría, por lo tanto, a Dios; porque estaría compuesto de conceptos, pero Dios es simple; porque, finalmente, supondría por el verbo un movimiento, mientras que Dios se halla por encima de la oposición entre movimiento y reposo.[228]

A esta crítica de las propiedades de Dios se alió muy pronto una meditación sobre el origen de nuestros conceptos acerca de Él, y también ella condujo a resultados negativos. La visión del origen de las determinaciones de Dios tenía que proporcionar una solución de última instancia acerca del valor cognoscitivo que correspondía a estas determinaciones. La teología de los árabes distinguió entre atributos relativos y negativos de Dios, la teología judía distinguió también, con una desviación no muy importante, el de actividad[229] y la teología cristiana estableció, siguiendo una distinción que se presenta ya en el siglo II y que se reproduce con frecuencia entre los neoplatónicos,[230] las tres vías por las que se llega a las propiedades de Dios: *via eminentiae*, *causalitatis* y *remotionis* o, como se designó a ésta con frecuencia, *negationis*.[231] La última distinción no se puede sostener frente a la división dual de los métodos para llegar a la idea de Dios; pues si la limitación tiene en la negación su otro aspecto, no se puede separar la *via eminentiae* de la *via negationis*. Si, a tenor de esto, se reducen las propiedades de Dios a aquellas en que la negación cancela lo finito en el ideal religioso y aquellas en las que Dios puede ser concebido por su acción creadora del mundo, también esta investigación del origen de nuestras nociones acerca de las propiedades de Dios conduce al conocimiento de su inadecuación. Pues ¿dónde está el límite en el proceso de la cancelación y dónde el derecho para pasar de lo que conocemos en el mun-

[228] *Vid.* nota 221.

[229] La división dual en MAIMÓNIDES, I, c. 58 (MUNK, *Le guide des égarés* I, 245); mientras que Jehuda Halevi aplica una división tripartita que, ciertamente, es muy imperfecta, cf. KAUFMANN, *Attributenlehre*, pp. 141 *ss.*, también en *Kusari* (traducido por Cassel), pp. 80 *ss.* También la división dual en *Emunah Ramah* de Abraham BEN DAVID (traducido por Weil), pp. 65 *ss.*

[230] FREUNDENTHAL, *Hellenistische Studien*, III, 285 *s.*

[231] DURANDUS en *Lombardi*, I, dist. 3 p. 1 qu. 1: *triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentiae, quantum ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotionis, quantum ad tertium.*

do a la índole de su causa, ya que esta causa del mundo puede ser del todo heterogénea?

Así, el trabajo de la Edad Media para determinar la naturaleza de Dios por medio de sus propiedades desemboca en la idea fundamental de la inadecuación de este concepto de Dios con el ideal religioso. Toda escapada es también en vano. La tarea es insoluble al pretender mantener el contenido del ideal en nosotros y de cancelar, sin embargo, la forma y la multiplicidad humana y finita. Las fuertes palabras de Spinoza con respecto a semejantes intentos, afirmando que el intelecto y la voluntad de Dios no son más parecidos a los nuestros que la constelación del can al animal correspondiente, no hace sino desarrollar principios de la teología judía. Así, Abraham Ben David dice: "la voluntad de Dios es específicamente distinta de la nuestra; pues nuestra voluntad se funda en un anhelar y éste consiste en el deseo de poseer algo que no se tiene. Pero Dios no necesita de nada sino que todas las cosas necesitan de Él y su voluntad es, por el fin, precisamente lo contrario de lo que nosotros nos representamos por nuestra voluntad."[232] Y Maimónides llega a preguntar: "¿Es que entre nuestro saber y el de Dios existe alguna semejanza, fuera de la del nombre?"[233] Cuando, con respecto a otra dificultad, los padres de la iglesia y los escolásticos explican que las propiedades de Dios son idénticas entre sí,[224] esta identidad de lo diferente es como un hierro de madera. Cuando Santo Tomás dice que la multiplicidad de las propiedades por las que conocemos a Dios se funda en el reflejo de Dios en el mundo y también en la captación por medio de nuestro intelecto, y en la conexión de su metafísica telógica la múltiple perfección de las criaturas debe ser pensada como contenida en la naturaleza simple de Dios, en este caso se reconoce que toda expresión es inadecuada, que necesita ser completada por las demás y, sin embargo, no se renuncia al conocimiento de Dios.[235] Si Santo Tomás destaca con hondura que el contenido del juicio no depende del modo como lo enunciamos y que, por lo tanto, la diferenciación que caracteriza la proposición no implica una diferencia en Dios,[236] tanto más clara resulta de aquí la imposibilidad de representarnos conceptualmente como simple el contenido captado mediante la diferenciación. Así, pues, ninguna distinción de la metafísica teológica de la Edad Media nos lleva

[232] *Emunah Ramah* traducido por Weil, p. 70.

[233] MAIMÓNIDES, *More Nebochim,* traducido por Scheyer, vol. III, 130.

[234] Así ya en Agustín, *De Trinitate,* VI, c. 7: *Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia,* etc.

[235] La posición llena de contradicciones que adopta Santo Tomás en esta cuestión se revela con la mayor claridad en *Summa theol.*, p. I, quaest. 3, y quaest. 13, lo mismo que en *Contra gentiles,* I, c. 31-36; cf. especialmente en la primera obra, quaest. 13, art. 2.

[236] *Contra gentiles,* I, c. 36; *Summa theol.*, p. I, *quaest.* 13, art. 2.

más allá de la significación meramente simbólica de la noción de Dios; pero con esto se renuncia a un conocimiento de las propiedades de Dios que correspondería al objeto, y todas las determinaciones finitas relativas no tienen más sentido que el de ser una imagen de lo suprafinito, de lo que está por encima de todas las relaciones.[237]

[237] OCCAM, *Quodlibeta septem*, III, *quaest.* 2: *attributa [divina] non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo.*

## V

## *SE ENLAZA LA TEOLOGÍA CON EL CONOCIMIENTO NATURAL Y CON LA CIENCIA ARISTOTÉLICA ACERCA DEL COSMOS*

Desde sus comienzos se hallaba entretejida la teología con elementos de la ciencia antigua del cosmos. Utilizó estos elementos para la solución de sus problemas, ya procedieran aquéllos de la filosofía platónica, de la aristotélica o de la estoica, lo mismo que en las iglesias de aquellos días se acoplaban fragmentos de mármol cualquiera que fuera su procedencia. Dentro de su ámbito encontramos el formalismo, la discusión, el ensayo de demostración y el tratamiento dialéctico. Contaba con sus ilustrados, con sus librepensadores, lo mismo en Oriente que en Occidente.[238]

Pero en la continuidad de la ciencia se conservó y desarrolló el conocimiento del cosmos creado por los griegos como aquella otra mitad de la vida intelectual del todo diferente de la teología. Esta ciencia del cosmos, creación de los griegos, confluyó con la teología en lucha y compensación; así surgió la visión metafísica del mundo en la Edad Media. Y fué entre los árabes donde comenzó ese cambio por el cual el conocimiento de la naturaleza se fué imponiendo poco a poco y que ha sido el de más alcance en el desarrollo intelectual del Occidente en la Edad Media. Partimos, pues, de los árabes.

La oposición entre el pensamiento metafísico de los árabes —lo mismo que el de los judíos— y el de los pueblos clásicos, no es cosa que escapó a su conciencia. La revisión que hace Schahrastani de las opiniones metafísicas y teológicas del género humano, cita en su comienzo una distinción corriente entre los árabes y según la cual los griegos, junto a los persas, se dedicaron de preferencia a la determinación de la naturaleza exterior de las cosas y a ocuparse con los objetos corpóreos, mientras que los árabes y judíos dedicaron su atención a las cosas espirituales y a la pecualiaridad interna de los objetos.[239] Y el *Kusari* observa que los griegos rechazaron lo que no podían encontrar partiendo del mundo visible, mientras que los profetas poseían en lo que habían visto con los ojos espirituales el punto de partida de un saber seguro, y filósofos no griegos han acogido estas intuiciones internas dentro del círculo de la especulación.[240] Cualquiera que sea la actitud que se tome con la dirección original o constante de estos diversos pueblos, semejantes pasajes señalan con justeza la oposición entre

[238] Acerca de la acción disolvente de las sectas escépticas del Islam Renan, *Averroès*, 3, pp. 103 *ss.*

[239] Schahrastani, I, p. 3.

[240] Jehuda Halevi, *Kusari*, pp. 323 *ss.*

la ciencia griega del cosmos y la dirección de una metafísica teológica dominante entre árabes y judíos, tal como subsistió entre los árabes hasta que hizo su aparición la investigación científico-natural, y luego la metafísica aristotélica, y que no se interrumpió entre los judíos en toda la Edad Media. Con mayor claridad todavía se ha ido reconociendo poco a poco en el Occidente cristiano la unilateralidad de la ciencia cósmica de los griegos.

Así, pues, dentro de la época que hemos recorrido, la teología (en cierto grado, una metafísica de la experiencia religiosa) había absorbido el interés de los árabes y de los judíos y de los pueblos de Occidente. Muchas veces tenía que acudir a los conceptos acuñados por los griegos, y los mutacila, lo mismo que San Agustín o que Scoto Eriúgena, se sirvieron de ellos con una gran amplitud; también este mundo conceptual teológico fué disciplinado por la lógica antigua y su doctrina de las categorías. Sin embargo, todo el círculo de pensamientos de esa época se fué conformando en torno a las experiencias y representaciones religiosas; este interés central se apropió los fragmentos del saber griego y los subordinó. Se produce un cambio en la vida de la Edad Media cuando los árabes descubren en el saber natural de los griegos y en su especulación cósmica un segundo centro de trabajo intelectual, y en su torno comienza a formarse un núcleo de conocimientos naturales.

En el Oriente no se habían perdido nunca ni Aristóteles ni algunos importantes libros griegos de matemáticas, de astronomía y de medicina. Después del ocaso de la filosofía griega, las escuelas de los sirios cristianos fueron sede principal del conocimiento del lenguaje, de la metafísica y de la ciencia natural griega; traducciones sirias de obras griegas facilitaron el conocimiento de las mismas y sirvieron muchas veces de base a traducciones árabes.[241] Cierto que el Aristóteles sirio, cuando llegó a los árabes, era muy diferente del auténtico; del estado actual de nuestros conocimientos no se puede establecer de modo suficiente la relación más concreta entre el Aristóteles sirio y las teorías de los filósofos árabes, tal como se presentan por primera vez en al Kindi y al Marabi.[242] Cuando la residencia de los califas se traslada a Bagdad, que se hallaba en medio de las dos sedes del saber natural, la India y las escuelas de la ciencia griega, los árabes se convierten en los guardianes de esta tradición y en sus elaboradores. No mucho más que cien años habían transcurrido desde que estos beduínos árabes habían traspasado las fronteras de su país y se habían apoderado de Palestina y de Siria, y la historia no nos ofrece otro ejemplo de un paso tan sorprendentemente rápido de un estado espiritual relativamente bajo a una civilización refinada. El arte de los médicos sirios, del que necesitaban estos beduínos que se estaban alzando con la hegemonía de Asia, introduce

[241] MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 313 *ss*.
[242] Sólo presunciones inciertas en RENAN, *Averroès*, 3, pp. 92 *ss*.

a Hipócrates y Galeno, y el saber natural y la teología nos refieren a Aristóteles; el culto y la administración hacen necesarios los conocimientos matemáticos y astronómicos: una noble curiosidad científica se apoderó de la nación. En el tiempo de al Mamun (813-833), llegó de Constantinopla un gran número de manuscritos griegos como regalo del emperador; trabajos de traducción ordenados por los califas llenan el siglo IX y llegan dentro del X; traducciones de obras de Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Euclides, Apolonio Pergeo, Arquímedes, Ptolomeo, colocan a los árabes en la situación de poder reanudar el trabajo científico-natural en el mismo punto en que lo habían abandonado los griegos.

El movimiento científico-natural que surge así dentro del Islam ha desarrollado las ciencias positivas que se cultivaron en Alejandría y ha mantenido la diferenciación de las ciencias que se había realizado por entonces. No se puede fijar con seguridad suficiente la significación de los árabes para el desarrollo de este saber positivo natural[243] y, sin embargo, tampoco se puede dudar de la importancia de su mediación, que les vino a la mano por su situación geográfica y por su expansión en un imperio tan amplio. El Occidente debe a su mediación el sistema numeral procedente de la India y la ampliación del álgebra griega.[244]

Y mediante progresos propios han preparado, sin duda, el nacimiento de la moderna ciencia natural en un doble sentido.

Los árabes han recibido de Alejandría el arte de la alquimia, junto con otras ciencias. Desgraciadamente, no conocemos de modo suficiente el estado en que lo recibieron. Este arte, que se encaminaba al ennoblecimiento de los metales, independizó el experimnto químico, que antes estaba al servicio de la medicina o de la técnica. Provocó, así, un afán poderoso por el análisis real de los objetos naturales, después que los análisis ideales de los métodos metafísicos habían defraudado durante tan largo tiempo a la humanidad. Alimentó esta pasión con la misteriosa esperanza, fundada en la teoría de la transmutación de los metales, de obtener un preparado que haría posible transformar los metales innobles en plata y, finalmente, en oro. Así se desarrolló, con la teoría del mercurio y del azufre, el germen de una visión teórica que no se fundaba, como la aristotélica de los cuatro elementos, en la intuición y en la especulación, sino en una disgregación efectiva. Con estos nombres no se entendían simplemente el mercurio y el azufre, sino sustancias a las que su comportamiento en el experimento, especialmente a la

[243] SÉDILLOT, *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques*, I, 236.

[244] Sobre la transmisión del sistema, expresamente señalado por los árabes como "indio", WÖPCKE, "Mém. sur la propagation des chiffres indiens". *Journal asiatique*, 1863 I, 27; acerca de las posibilidades de concretar el origen del álgebra, HANKEL, *Z. Gesch. d. Mathematik*, pp. 259 *ss*. CANTOR, *Gesch. d. Mathematik*, I, 620 *ss*.

acción del fuego, las colocaba en una u otra de esas clases. Por este camino surgió el verdadero problema de descubrir en las materias ofrecidas por el análisis químico los componentes de la materia. Y por muy deficientes que fueran los resultados de esta primera época alquimista, el caso es que prepararon las investigaciones cuantitativas y una idea más adecuada acerca de la constitución de la materia. Al mismo tiempo, este arte de la alquimia ha obtenido por primera vez un gran número de preparados y ha conducido a nuevas manipulaciones químicas.[245]

La otra dirección en la cual los árabes prepararon con su progreso propio el nacimiento del conocimiento natural moderno se halla en el desarrollo y aplicación de la matemática como un instrumento para la expresión de determinaciones cuantitativas de la naturaleza. El uso inventivo de instrumentos de medida, el mejoramiento incansable de los recursos griegos para la medición de grados, favorecido por la ampliación del conocimiento de la tierra, luego la cooperación de observatorios, con abundantes instalaciones, en el mejoramiento y enriquecimiento del material astronómico, la cooperación de muchos investigadores y las dotaciones generosas en gran plan, han dado por resultado, sobre la base alejandrina, toda una red de determinaciones cuantitativas que habría de procurar servicios inestimables a una época creadora en el campo de la ciencia natural. Así, las *Tablas alfonsinas*, establecidas por el trabajo común de astrónomos árabes, judíos y cristianos al servicio del rey Alfonso de Castilla (completamente al estilo de los califas), nos han transmitido los resultados de la astronomía árabe y estas tablas constituyeron la base de los estudios astronómicos.[246]

Tenemos, pues, que la nueva generación de pueblos, en vivo intercambio gracias sobre todo a la mediación de los judíos, tuvo conocimiento del legado científico-natural de los griegos y fué incrementando la herencia. Frente a la experiencia religiosa interna y a la teología, el conocimiento natural se ofrecía como un segundo centro independiente de trabajo y satisfacción intelectuales. La aurora se levantó en el reino del Islam, extendió su luz por España y, muy pronto, como nos lo muestra la figura de un Gerbert, abarcó a todo el Occidente cristiano.

Sin embargo, este conocimiento natural de los árabes, lo mismo que el de los alejandrinos, no estaba en situación de sustituir la conexión descrip-

245 Mayores detalles sobre los conocimientos prácticos de los químicos árabes en KOPP, *Geschichte der Chemie*, I, 51 *ss.*

246 Más noticias sobre las aportaciones de los árabes en la matemática, HANKEL, *Z. Geschichte der Mathematik*, pp. 222-293; acerca de sus aportaciones en geografía matemática, REINAUT, *Géographie d'Aboulféda*, t. I, introducción; sobre sus aportaciones en la astronomía, SÉDILLOT, *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, debiéndose tener en cuenta las objeciones que hace Biots a la afirmación de Sédillot de que Aboulféda se anticipó al descubrimiento de Tycho de Brae sobre la variación de la órbita de la luna.

tiva y teleológica del saber del cosmos con un intento de explicación causal, por muy imperfecto que fuera. Sabemos que son realidades históricas paralelas el cultivo dominante de las ciencias formales y descriptivas, por un lado, y el poder de una metafísica de fuerzas psíquicas y de formas sustanciales, por otro.[247] Las ciencias formales, la matemática y la lógica, la astronomía descriptiva y la geografía, que se halla dentro de los ámbitos de la ciencia descriptiva, fueron los conocimientos que lograron entre los árabes un alto grado de desarrollo y constituyeron el centro del interés intelectual superior. La conexión exterior e inmediata de estas ciencias la constituía la imagen total del cosmos, que había sido buscada ya por Erastóstenes, Hiparco y Ptolomeo. Por esto la dirección enciclopédica de la ciencia alejandrina se hace todavía, como es natural, más visible en el saber de la Edad Media. Se muestra en la enciclopedia de los "hermanos puros" lo mismo que en los trabajos occidentales de un Beda, de un Isidoro, hasta de un Alberto Magno, en conexión con una fundación metafísica y teológica. Por el contrario, ciencias como la mecánica, la óptica, la acústica, que tratan por separado un círculo de contenidos parciales conexos de la experiencia natural y que, por lo tanto, permiten una derivación de las uniformidades compuestas del todo natural, no se hallaban desarrolladas entre los árabes al grado de permitir el intento de una explicación causal de los fenómenos naturales por las leyes de la naturaleza. La perspectiva de una explicación causal de la naturaleza que, en otro tiempo, con un número reducido de hechos conocidos de la naturaleza y con el empleo de un método arbitrario,[248] parecían ofrecer los famosos átomos de Demócrito, tenía que esfumarse cada vez más ante el conocimiento creciente de la complicada urdimbre de la naturaleza; por eso encontramos entre los árabes una exagerada visión atomista del mundo al servicio del *mutakalimun* ortodoxo. La mecánica, ciencia fundamental de todo conocimiento natural explicativo, no experimentó entre los árabes ningún progreso. Las ideas acerca del movimiento, la presión y la pesantez, etc., alcanzaban tan poco como entre los alejandrinos para reemplazar a las ficciones metafísicas de las entidades psíquicas y de las formas sustanciales. Los progresos que se hicieron en óptica, superando a Ptolomeo, como pueden verse en la obra de al Hazen, no tuvieron en un principio ningún efecto sobre el conjunto de la visión natural.[249] Las aportaciones de la química no permitían todavía resolver la materia en sus elementos reales y comprobar su comportamiento, y así encontramos

[247] *Vid.* sección segunda, VI, *Metafísica y ciencia natural.*

[248] Cf. la oposición de los métodos entre estos antiguos y Platón en la sección segunda, cap. V, *Avance del método metafísico.*

[249] Ya Gabir Bel Ablah se coloca con más libertad frente a las hipótesis de Ptolomeo; el astrónomo que los latinos llaman Alpetragius combate la teoría de los epiciclos de Ptolomeo (DELAMBRE, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, pp. 171 *ss.*) y lo mismo hace Averroes.

en Averroes una inclinación a proximar la teoría aristotélica de la materia a la de Anaxágoras, pero esa teoría no podía ser sustituída todavía por otra fundada realmente en el saber natural. En la astronomía árabe encontramos algunas reservas hechas a la complicada hipótesis epicíclica de Ptolomeo, pero no ha tenido éxito ningún intento de sustituirla por otra más adecuada. Finalmente, las formas orgánicas, que parecen conservarse invariables en el ir y venir de los individuos en la tierra, no fueron conocidas en su carácter pasajero por la paleontología ni sometidas a una consideración causal, sino que seguían siendo accesibles a la comprensión mediante una consideración teleológica.

Por lo tanto, la situación de las ciencias de la naturaleza en toda la época que se extiende desde su aparición entre los árabes hasta la extinción de la cultura científica de este pueblo, no permitía prescindir en la explicación de la naturaleza de las nociones metafísicas de las causas psíquicas y de sus manifestaciones en las formas del todo natural.

La forma particular que esta metafísica teleológica de las causas psíquicas había recibido con el sistema y la escuela de Aristóteles correspondió, duraderamente, a la situación del conocimiento natural. Los árabes encontraron entre los cristianos sirios a la escuela peripatética en todo su esplendor. Es inútil preguntar si esta circunstancia exterior fué decisiva en su estudio de Aristóteles,[250] pero lo cierto es que en la etapa de su saber natural es donde radican las causas positivas que les hacen aparecer el sistema de Aristóteles como la forma más adecuada de ciencia del cosmos. Es verdad que la ciencia natural positiva de los alejandrinos y de los árabes no se hallaba en total acuerdo con el sistema de Aristóteles. Además, entre los árabes la transmisión de la ciencia natural matemática no discurrió paralelamente al desarrollo de su escuela peripatética; Thurot ha demostrado, en un caso destacado, cómo persistió la separación relativa de la ciencia natural positiva y la metafísica, en que desembocó el desarrollo de la ciencia antigua; el teorema hidrostático que lleva, por su descubridor, el nombre de principio de Arquímedes, es conocido por los matemáticos, tanto griegos como árabes, en la historia ulterior de esta ciencia, y conservado por ellos como tradición, pero es ignorado por los metafísicos.[251] Y, sin embargo, la ciencia positiva no afectó en su núcleo a la metafísica de Aristóteles y más bien existe una concordancia entre los grandes rasgos del saber natural y los de la metafísica de Aristóteles. El telescopio no había revelado todavía los cambios que también afectan a astros, no existían ni los comienzos de una física general de la fábrica del universo y se mantuvo por consiguiente la teoría aristotélica de un mundo doble: el orden perfecto e inmutable de

[250] Sobre esta cuestión RENAN, *Averroès*, p. 93.

[251] THUROT, en la *Revue Archéologique*, n. s. XIX, 111 *ss.* ("Recherches historiques sur le principe d'Archimède").

los astros y el cambio del nacer y el perecer sublunares. Por eso no se expresó el carácter inteligible del cosmos por medio de una razón cósmica figurada panteístamente, sino que el mundo de los astros fué la sede de una inteligencia consciente que irradiaba desde él y daba noticia de sí en un mundo inferior. La metafísica teológica, para la que este antagonismo del cosmos es símbolo de otro antagonismo que se ofrece en la experiencia interna, proporcionó a este esquema una fuerza mucho mayor de la que podía poseer en el mundo antiguo. Y la conexión que va desde el mundo de los astros hasta la tierra cambiante, su manto vegetal y sus habitantes, acogió en sí, por corresponderle plenamente, la ciencia descriptiva del cosmos.

Así, pues, junto a la apropiación del saber natural de los griegos tenemos la transmisión de Aristóteles. Comenzó ésta con al Mamun, y durante los siglos IX y X se fueron completando constantemente las traducciones de Aristóteles. Sobre esta base, en acción recíproca con el estudio vivo de la naturaleza, la filosofía árabe cobra su forma completa con Ibn Sina e Ibn Roschd (Averroes): como una continuación autónoma de la escuela peripatética. Mientras que los árabes, a partir del siglo IX, cultivan el conocimiento natural y la ciencia aristotélica junto a la teología, en el Occidente cristiano, donde todo se desarrollaba en masas más amplias, la teología ha dominado durante mucho tiempo casi con exclusividad. Las enciclopedias suministraban noticias muertas sobre la naturaleza. Gerbert trae de España, en el siglo X, algo de la luz de la ciencia natural de los árabes, Constantino Africano vuelve de su viaje a Oriente con obras de medicina, Abelardo de Bath consigue también de los árabes conocimientos científico-naturales; luego se siguen con rapidez traducciones de Aristóteles, de sus comentadores y de los físicos árabes.[252] Pero sólo muy poco a poco se aclaran las tinieblas que pesan sobre el saber natural. La vida intelectual del Occidente palpita hasta fines del siglo XII en la teología y en la consideración metafísica, afín, de la historia de la sociedad humana. Tampoco cambió esta situación el que se utilizara la lógica de Aristóteles como un poderoso recurso de dialéctica teológica y que, con Abelardo, una subjetividad osada hiciera valer los derechos del entendimiento con más agudeza que hasta entonces. Cierto que el manejo negativo de la dialéctica teológica de aquellos días disolvía la consistencia de la dogmática tradicional; lo mismo que en las manifestaciones paralelas del Islam, sobre la base de las antinomias de la representación conceptual religiosa se desarrolló la duda hasta desesperar del entendimiento, y en vano buscan Bernardo de Clairvaux y los victorinos la paz del espíritu en la mística. Pero entonces es cuando la metafísica teológica cesa de ser el centro de todo pensamiento europeo, cuando la ciencia natural y la filosofía natural de los antiguos y de los árabes asoman en el horizonte del cristianis-

[252] Más detalles en JOURDAIN, junto a las "recherches" en su *Philosophie de Saint Thomas* I, 40 ss

mo occidental y se van haciendo visibles poco a poco. Este es el cambio más grande ocurrido durante la Edad Media en el curso del desarrollo intelectual de Europa.

Este cambio que ocurre en Occidente no fué contenido por las prohibiciones repetidas de las obras metafísicas y científico-naturales de Aristóteles. Ya en el primer tercio del siglo XIII se ha traducido prácticamente todo el cuerpo de los escritos aristotélicos. Son conocidos los sistemas de Ibn Sina y de Ibn Roschd, que amenazan la fe cristiana. La metafísica occidental de la Edad Media nace, para proteger esta fe, del enlace de la teología cristiana y de la filosofía metafísica de la historia que se deriva de ella con el Aristóteles arábigo y con el conocimiento natural aliado a su estudio. La universidad de París, sede de esta metafísica, se convierte en el centro del movimiento espiritual de Europa. Durante un siglo, a partir de mediados del XIII, mientras Alberto Magno y su discípulo en el claustro dominicano de Colonia, Tomás de Aquino, Duns Scoto y el más osado y poderoso de los escolásticos, el adversario del Papa, Guillermo de Occam, extienden sus enseñanzas, los ojos de toda Europa se dirigen a esta nueva ciencia racional y a su destino. Al mismo tiempo, tenemos ya el material para que los cristianos de Occidente prosigan en un trabajo propio de las ciencias de la naturaleza. Este trabajo se desarrolla lentamente, con anchura y profundidad. Pero las condiciones externas en que se encontraban las ciencias en los claustros y en las instituciones dirigidas por la iglesia protegen la hegemonía del interés teológico-metafísico, y la ocupación de la corte de Federico II con las ciencias de la naturaleza, a imitación del ejemplo ofrecido por los califas, no tuvo seguidores. La constitución política de Europa otorgaba a los problemas de la historia y del estado, lo mismo que a los escritos sobre estos temas, un peso que no poseían en el reino despótico del Islam. La marcha de los asuntos públicos en el Occidente se hallaba influída ya poderosamente por ideas, y éstas atraían especialmente el interés público. Por esta razón, la aportación propia, y hasta genial, en la que los cristianos de Occidente prosiguieron la labor de las ciencias particulares, la hallamos, en los siglos XIII y XIV, en el campo de las ciencias del espíritu. Así se explica que la ampliación del saber natural se utilizara en primer lugar para establecer una unidad enciclopédica del saber sostenida por la metafísica. A esta dirección del espíritu correspondieron la obra sobre la naturaleza de las cosas de Tomás de Cantiprato, el *Speculum Naturale* de Vicente de Beauvais, el libro de la naturaleza de Conrado de Megenberg, la *Imago mundi* de Pedro de Ailly, y también la actividad íntegra de Alberto Magno estuvo condicionada por esa dirección. No podemos todavía juzgar a satisfacción qué parte de los diversos resultados con que tropezamos por primera vez en Alberto Magno había surgido de un estudio independiente de la naturaleza; de todos modos, no se le puede negar que promovió la ciencia descriptiva de

la naturaleza con su observación e indagación propias. Después se presenta en Rogerio Bacon la conciencia de la importancia de las matemáticas como "alfabeto de la filosofía" y de la ciencia experimental como "la reina de las ciencias especulativas". Vislumbró la potencia que significaría un conocimiento de las causas eficientes fundado en la experiencia frente a la pseudociencia silogística y su poderosa imaginación se adelantó a los resultados de su trabajo con raras previsiones de descubrimientos futuros. Por otra parte, se van presentando poco a poco en Occidente los inventos, en parte transmitidos, en parte propios, que preparan la época de los descubrimientos.[253]

[253] Más detalles en las investigaciones fundamentales de LIBRI, *Histoire des sciences mathématiques*, t. II.

## VI

## *SEGUNDA ÉPOCA DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL*

La nueva etapa del pensamiento medieval comienza con la transmisión del saber natural de los árabes y de la filosofía aristotélica y dura hasta el ocaso de la Edad Media. La época anterior había creado una dialéctica como base de la teología, había desarrollado la demostración de la existencia de un orden trascendente de entidades inmateriales, abocetada por los padres y especialmente por San Agustín, y había resuelto la tarea de alcanzar una conexión inteligible del contenido de la fe por medio de una teología que, sin embargo, no distinguió metódicamente lo aprehensible para el entendimiento de lo inaprehensible. Estas mismas tareas cobran una forma más madura en las nuevas condiciones. La comparación entre el cristianismo, el mahometismo y el judaísmo extiende su luz al campo de la teología; la comparación de la ciencia racional de Aristóteles con la teología de las religiones esclarece la cuestión de límites entre lo demostrable y los misterios religiosos; el enlace del conocimiento natural con la teología amplía el horizonte de la ciencia racional. En estas nuevas condiciones, ¿cómo fueron concebidos y cómo se trataron de resolver los problemas que fuimos distinguiendo en la época anterior?

### 1. *Cobra su acabado la metafísica de las formas sustanciales*

Al enlazarse la ciencia del cosmos con la teología de las religiones monoteístas, surgieron dos nuevas dificultades insolubles, que han acarreado la disolución de la metafísica medieval, pero mientras pudieron encubrirse y se concilió la bondad de la voluntad con lo racional del pensamiento, lo cristiano con la ciencia racional griega, pudo prevalecer una fórmula espléndida que cerró en una unidad sistemática toda la metafísica.

En primer lugar, los resultados analíticos de Platón y Aristóteles, que contenían los supuestos últimos del cosmos, fueron reemplazados por el pensamiento constructivo filónico-neoplatónico. Según éste las ideas tienen su lugar en Dios y de este mundo inteligible irradian las fuerzas y penetran y operan en el cosmos. Agustín, lo mismo que otros padres de la iglesia, había acogido estas ideas en la filosofía del cristianismo[254] y las había puesto

[254] San Agustín, *Retractat.*, I, c. 3: *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum, quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod*

en relación con la doctrina de la creación. Según él, las cosas han sido creadas por la divinidad como expresión del mundo inteligible de ideas inmutables que en Ella existe; la metafísica como ciencia racional cobró así una forma más simple y sistemática de su conexión: el mundo inteligible en Dios ha sido insuflado en la creación y los principios que corresponden a esta conexión objetiva han sido radicados en el espíritu individual creado por Dios.[255]

En la cúspide de este desarrollo se formó la siguiente teoría, que Tomás de Aquino desenvolvió con gran finura. Según él, Platón se equivocó al suponer que el objeto del conocimiento tenía que existir en sí lo mismo que en nuestro saber, por lo tanto, de un modo inmaterial e inmóvil. En realidad, la abstracción separa lo que en el objeto no está separado y considera una parte de él, prescindiendo de las otras, por sí misma. La parte que nuestro pensamiento destaca de los objetos en el concepto universal es, por lo tanto, real pero no es más que una parte de su realidad. Por eso la realidad que corresponde al concepto universal se da únicamente en las cosas singulares; los universales no son cosas que subsisten por sí, sino que tienen su sede únicamente en las cosas singulares. Sin embargo, el intelecto humano separa con los universales algo esencial, pues se hallan contenidos en el intelecto divino y Él los ha insuflado a los objetos. Así, Santo Tomás puede utilizar una fórmula que parece acabar con la disputa de los universales. Los universales son antes que las cosas singulares, en ellas y después de ellas. Son antes que ellas en el entendimiento divino, ejemplar; son en las cosas como contenidos parciales de las mismas y constituyendo su esencia universal, y son después que ellas como conceptos que han sido producidos por la abstracción del entendimiento. Esta fórmula puede ser fácilmente ampliada en el sentido de la ciencia moderna y semejante ampliación ha tenido lugar; se prepara ya en la Edad Media: en Dios no sólo se hallan los conceptos universales, sino también las verdades universales, las leyes de los cambios en el curso cósmico.[256]

La metafísica como ciencia racional recibió con estas proposiciones la forma más perfecta alcanzada durante la Edad Media. Esta ciencia racional pretende hacer claro y comprensible lo inteligible del mundo; su problema es la naturaleza de esta inteligibilidad, su origen en el mundo y el de su

*aut fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.* cf. además la p. 331 del lugar citado. Cf. también *Monadología* de LEIBNIZ, § 43. 44: "las verdades eternas o ideas de las que dependen" deben tener su fundamento en algo real, existente.

[255] *Vid.* sección segunda, cap. VI.

[256] Acerca del nacimiento de esta fórmula según su aspecto lógico, véase PRANTL, *Geschichte der Logik*, II, 305 *s.* 347 *ss.* III, 94 *ss.* Acerca de la acomodación de las *rationes* en esta fórmula, por ejemplo, el principio de contradicción, cf. p. 331.

saber en la conciencia. La solución del problema se desplaza también con esta fórmula en un trascendente; pues contiene una relación entre tres miembros en cada uno de los cuales retorna la misma x, la forma no resuelta, universal de la cosa singular. La inteligencia, la conexión cósmica y Dios son los tres miembros. Y, ciertamente, Dios no es sólo causa motora y final del mundo, sino también su causa ejemplar. O, según Scoto, Dios es la condición última de una conexión cósmica interna y necesaria, la conexión contiene un encadenamiento de causas, un orden de fines, una gradación de perfecciones; las tres series conducen a un punto inicial que no se halla condicionado por ningún otro miembro de la misma serie y que es la misma única esencia; pues como más tarde concluirá Spinoza, al *necesse esse ex se* sólo puede convenirle una esencia. Así en esta conexión metafísica Dios resulta ser la causa necesaria.[257]

El número de verdades que esta ciencia racional creía poder establecer se le fué achicando durante su trabajo, hasta que en la época de Occam se disuelve la fórmula misma según la cual el mundo se halla radicado en Dios en conceptos universales, y se hacen valer los derechos de la experiencia de lo singular, no sólo con referencia al mundo exterior sino, lo mismo en Rogerio Bacon que en Occam, con referencia al mundo interior.

## 2. *Fundación racional del mundo trascendente*

Como el centro de la metafísica medieval se halla en la conciencia de Dios y se mira al mundo y a los hombres desde Él, durante la segunda época de la filosofía occidental esta ciencia racional, prosiguiendo su afán de someterlo todo a la necesidad de la razón, intentó establecer, en primer lugar, la existencia de Dios, desarrollar luego sus propiedades, y extenderse desde este punto a los seres espirituales creados. Esto tuvo como consecuencia que se presentaran a la cabeza de la metafísica demostraciones de la existencia de Dios y que se establecieran asimismo demostraciones de la existencia de un reino de los espíritus, al que pertenece también el hombre. La metafísica abstracta de la escuela wolfiana ha tratado parejamente, sobre la base de la ontología, la teología racional, la cosmología y la psicología, como las tres partes de la ciencia metafísica, y Kant ha intentado también derivar del ser uno de la razón las ideas en estos tres campos. La consideración histórica de la Edad Media muestra que la teología racional y la psicología, que llegan con sus conclusiones a un mundo trascendente de la fe, ocupan en la conexión mental humana un lugar muy diferente que la cosmología, que sólo trata de completar los conceptos de la realidad.

Consideremos primero las demostraciones de la existencia de Dios, la teología racional.

[257] Duns Scoto, *In sentent.*, I, dist. 2, quaest. 2 y 3.

El cristianismo tenía su supuesto histórico[258] en el resultado monoteísta de la antigua ciencia del cosmos, y los padres de la iglesia consideraron como irrefutable la demostración que marcha desde el carácter del mundo, que es, al mismo tiempo, belleza adecuada y, sin embargo, cambiante, a Dios. Durante los largos siglos de la Edad Media ningún investigador serio ha rechazado la referencia del mundo a Dios, especialmente la conclusión desde la rotación de la esfera celeste a un primer motor de la misma, si bien el grado de su evidencia fué sometido a investigación; todas las demás verdades de la fe fueron en mayor o menor grado objeto de discusión. Desde el año 1240, hacía varias décadas que la autoridad eclesiástica se hallaba en lucha con un partido de la universidad de París que propagaba consecuencias extremas de la doctrina de Averroes. Se defendió dentro de la universidad la eternidad del mundo, ya que el "comienzo primero" quebrantaba como un milagro la conexión necesaria de la ciencia; la creación de la nada fué atacada como algo inconciliable con las exigencias de la ciencia; también el supuesto de unos primeros padres sin padres y, con ello, el juicio final. El centro de este movimiento escéptico se hallaba en la discusión de la pervivencia del alma individual, ya que no se podía deducir de la doctrina de las formas sustanciales. Estos supuestos explican la atrevida frase: *quod sermones theologi sunt fundati in fabulis,* al que correspondía otra frase: *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.* Pero entre todas las frases que corrían entonces entre estudiantes y maestros de la universidad de París y que fueron sometidas a la censura de la iglesia, ninguna se encuentra que hubiera puesto en duda la existencia de Dios. Un segundo hogar del espíritu escéptico durante el siglo XIII[259] lo tenemos en la corte de Federico II en Sicilia. El sentido supersticioso del bajo pueblo rodeó la gran figura intelectual del emperador de consejas en las que se destaca sobre todo su escepticismo y su propensión a contestar experimentalmente aquellas cuestiones que se abandonaban a las explicaciones silogísticas. Se decía que había mandado abrir el cuerpo de algunos hombres al objeto de estudiar la digestión; pretendió educar niños aislados de toda comunicación, para resolver la cuestión del origen del lenguaje; semejante intento recuerda la famosa novela filosófica de Ibn Tophail, que fué muy leída en el siglo XIII, y tenía por tema el desarrollo natural de un hombre. Los escritos pergeñados en la lucha de la curia contra el emperador y también la opinión pública le acusaban de negar la inmortalidad y encontraban el último móvil de su gobierno despótico y cruel en el reino de Sicilia en esta

[258] *Epístola a los Romanos,* I, 19 *ss. Hechos de los Apóstoles,* 14, 15 *ss.* 17, 22 *ss.*

[259] La crónica de Fr. Salimbene Parmensis (Parmae, 1857) habla en la página 169 de la *destructio credulitatis Friderici et sapientum suorum, qui crediderunt quod non esset alia vita, nisi praesens, ut liberius carnalitatibus suis et miseriis vacare possent. Ideo fuerunt epycurei...*

negación materialista de toda idea de una vida de ultratumba. Cierto que no se puede atribuir el emperador la terrible frase acerca de los tres embaucadores, los fundadores de las tres religiones de Occidente, pero la idea de que la verdad filosófica se halla envuelta por fábulas en las tres religiones debe considerarse como una idea común de los ilustrados de esta corte abigarrada, que residía ora en Oriente ora en Occidente, entre poblaciones religiosamente mixtas. Y, sin embargo, entre todo lo que se nos cuenta a propósito de Federico nada se nos dice de que pusiera en duda la demostración de Dios como causa del mundo.[260] Si se examinan las manifestaciones de escepticismo de otros círculos, algunos sarcasmos respecto a Dios, como el que se nos cuenta de Alberico de Romano, presuponen su existencia.[261] También las dudas de los nominalistas contra todos los puntos de una ciencia racional religiosa llegan en Occam a someter las razones de la existencia de Dios a una crítica aguda, y hasta llegó a expresar la atrevida posibilidad de que el mundo se movería a sí mismo, pero también reconocía él la fuerza eminente de las demostraciones de la existencia de Dios.[262]

La razón de este hecho, a saber, que el espíritu metafísico de la Edad Media encontrara un respaldo inconmovible en la evidencia de la existencia de Dios mientras que ninguna otra verdad de fe se escapó a la duda, no la podemos hallar en la fuerza de las convicciones religiosas, pues éstas, como vimos, estaban diversamente sacudidas. Tampoco en la tradición de la conexión de la historia universal, vinculada a Dios en su comienzo y término; pues aunque muy importante para el sentimiento vital y para la mentalidad del hombre medieval, por lo menos fué sometida a duda por espíritus osados, aunque no a investigación. Y mucho menos podemos encontrarla en el argumento ontológico, pues la fuerza del mismo fué negada por los investigadores creyentes más destacados. Se hallaba, más bien, en ese razonamiento que, sobre la base de la situación de entonces de la ciencia natural, se remontaba a Dios desde las trayectorias regulares, armónicamente entrelazadas, de los astros, y desde la ordenación de fin que regía entre las formas de la naturaleza. Este razonamiento no se presenta como un argumento aislado sino que constituye, como en Aristóteles, la conexión de toda la visión del mundo. Es cierto que los escolásticos de esta época han desarrollado, en primer lugar, un número cerrado de diversas demostraciones

[260] En la bella descripción, basada en una visión personal, de la citada crónica, se dice, p. 166, de Federico II: *de fide Dei nihil habebat*, pero esta *fides Dei* hay que entenderla en el sentido de la fe de un cristiano.

[261] *Ibidem*, p. 182.

[262] Acerca de los debates escolásticos en los claustros sobre la existencia de Dios, véase Tomás DE ECCLESTON "De adventu fratrum minorum in Angliam. (*Monum Francisc.*, Lond., 1858), p. 50: *cum ex duobus parietibus construatur aedificium Ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem, in tantum, ut quaererent an Deus sit.*

independientes de la existencia de Dios, y en la metafísica de la escuela se ha mantenido la diferencia entre la demostración cosmológica y la teleológica (físico-teológica); pero el poder que las razones que marchan del mundo a Dios ejercieron sobre el espíritu medieval no reside en esta forma escolar disgregada.[263]

La física de la tierra permaneció en su estadio inicial y no se aplicó a la explicación de los fenómenos del mundo de los astros, y ni los recursos del cálculo, ni el arte de los instrumentos establecieron un puente entre los fenómenos de la tierra y los del espacio celeste, la gravedad se concibió como un hecho terrestre, no se habían detectado cambios en ningún punto del espacio que estuviera más allá de la atmósfera terrestre y esta separación entre el mundo celeste y el sublunar se utilizó para actualizar espacial y representativamente el gran antagonismo que el cristianismo veía entre todo el cambio y toda la imperfección terrestre y lo que no era de este mundo. El poema cósmico de Dante nos señala la significación que tenía esta trascendencia astronómica en el espíritu del hombre medieval, pues no es por casualidad por lo que las tres partes de su poema, cada una con un sesgo diferente, con una perspectiva distinta, acaban mirando al mundo estelar, y la última con las famosas palabras: *l'amor che muove il sole e l'altre stelle.*

El razonamiento marchaba desde la uniformidad de los movimientos en el cielo y de su adecuación, en cuya virtud se regulaba todo el régimen del mundo terreno hasta llegar al hombre, hasta una esencia perfecta y espiritual. En la mayoría de los escolásticos se apoyaba en la construcción astronómica que encontraban en su Aristóteles y más raras veces en la que extrajeron de Ptolomeo. A veces este razonamiento se servía también de un recurso adicional empleado por Anaxágoras, Platón y Aristóteles, de que todo movimiento de un cuerpo en el espacio supone una causa del mismo fuera de él, otras de la distinción de los movimientos sobre la tierra, que son rectilíneos y desembocan como meta en el reposo, y los movimientos en el cielo, que son circulares y constantes y nos refieren, por lo tanto, a un principio inteligente de fuerza infinita. Podemos encontrarlo lo mismo en Alberto Magno que en Santo Tomás, en San Buenaventura y en Duns Scoto.[264] Mientras que a este razonamiento se le atribuye evidencia rigurosa, la

[263] A la cabeza de la *Suma teológica* de Santo Tomás tenemos (p. 1, quaest. 2, "De Deo") *an deus sit* (quaest. 1 trata únicamente del concepto de la ciencia cristiana); en el tercer artículo se distinguen cinco demostraciones diferentes: por el movimiento, por la concatenación de causas y efectos, por la relación de lo posible, que puede ser y que, sin embargo, no necesita ser, nace, cambia y perece, con lo necesario (la demostración posterior *a contingentia mundi)*, por la relación de los grados en las cosas con un absoluto, por lo teleológico. Cf. con esto Duns Scoto, *In sent*, I, dist. 2, aquest. 2.

[264] Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, lib. I, tract. 4, c. 7. 8. lib. II, tract. 2, c. 35-40. Santo Tomás, *Contra gentiles*, III, c. 23. San Buenaventura, *In lib. ii*,

mayoría de los teólogos no reconoce sino probabilidad al supuesto de que la divinidad opera estos movimientos en el cielo mediante espíritus creados de tipo sobrehumano y que el número de los ángeles motores se puede determinar por el de las esferas movidas. La angeología se enlazó, sobre la base de la teoría aristotélica, con la visión astronómica del mundo, y también en este caso encontramos que son relaciones psíquicas las que nos ofrecen la última razón explicativa de los movimientos en el cosmos y no una conexión natural mecánica. La metafísica europea dominante continuó manteniendo una mítica conexión volitiva de fuerzas psíquicas como última razón explicativa de la externa conexión del mundo.

También en la tierra se vió en los seres orgánicos una teleología que nos remitía a Dios. Este razonamiento lo expone Alberto Magno, que en esto también se halla muy cerca de Aristóteles, con la mayor abundancia de pruebas. "Por el modo y medida de su ser, por su esencia específica, que le asigna un lugar determinado en la serie de las demás criaturas, por el peso o el orden en que, por su utilidad, se encuentra en armonía con lo demás y toma parte en la realización del fin del universo, demuestra lo creado, de manera visible, el poder de un creador poderoso, sabio y bueno."[265]

La demostración de la existencia de Dios partiendo de la conexión inteligible de los fenómenos en el mundo nos acompaña desde Anaxágoras. Es verdad que los eslabones intermedios por los que marcha de la visión del mundo a la idea de Dios han variado. Pues en cada época estuvieron constituídos por aquellos conceptos de la conexión de la naturaleza que habían sido desarrollados por la situación de las ciencias positivas. Por lo tanto, la función de esta demostración dentro del cuerpo de la metafísica de una época depende del conocimiento natural desarrollado en la misma. Esta relación fundamental ha sido desconocida por el espíritu ahistórico de Kant, quien también trató inútilmente de extraer de los sistemas una metafísica en sí para, a la postre, contentarse con una declaración autoritaria de que los compendios de Wolff constituían esta metafísica. En realidad, toda forma de demostración de una causa racional del mundo que parte del cosmos para marchar a su condición sólo posee un valor cognoscitivo relativo, a saber, en su relación con otros conceptos naturales de una época; y la misma fundación completa, que se verifica únicamente dentro de la conexión del sistema mismo, y que articula la demostración cosmológica, completamente insuficiente en sí misma, con la demostración físico-teológica, no tiene ningún alcance por encima de esto. Lo único que puede demostrarnos

*sententiarum*, especialmente dist. 14, p. 1 (los supuestos del razonamiento con la mayor claridad en art. 3, quaest. 2: *an motus coeli sit a propia forma vel ab intelligentia*). Duns Scoto, *Qu. subt. in met. Arist.*, lib. XII, qu. 16-21.

265 Alberto Magno, *Summa theol.*, II, tract. I, qu. 3, m. 3, art. 4, part. 1, p. 28 a.

es que, sobre el supuesto de los conceptos que se ponen como base de la explicación de la realidad en una época determinada, es necesario retrotraerse a una primera causa que actúa con arreglo a fin. El concepto de Dios constituye en ella no más que un miembro en el sistema de condiciones que se pone en la base de los fenómenos para su correspondiente explicación en una determinada etapa del conocimiento, y el carácter includible de este miembro depende de la relación de tal supuesto con otros supuestos ya existentes. Así, Newton necesitaba, junto a la gravitación, un impulso, necesitaba una razón del carácter adecuado —con arreglo a fin— que ofrecían las proporciones entre las órbitas de los planetas; en esto, la gravitación no era más que la expresión de una parte de las condiciones, y Dios, del que necesitaba valerse, según decía, junto a aquélla, tampoco era más que la expresión de otra parte de estas condiciones que, sobre el supuesto de materia, espacio, tiempo, causa y sustancia, le parecían necesarias para la explicación de la realidad. Por lo tanto, será imposible una demostración rigurosa de la existencia de Dios a partir del cosmos en tanto no se le pueda poner como base la validez objetiva de un sistema cerrado de conceptos naturales. Vamos a subrayar todavía algunos reparos especiales. Una demostración semejante supone de antemano la aplicabilidad del concepto de causa a la conexión cósmica; como lo observaron ya filósofos medievales, no permite concluir a un creador del mundo sino, según la expresión kantiana, a "un constructor del mundo, que se vería muy limitado por las posibilidades del material con que trabajaba"; no podría llevarnos más allá de una causa proporcional a la unidad inteligible conocida, y en la época moderna se han ido modificando de tal suerte los conceptos naturales sobre esta unidad inteligible que podemos decir que se ha esfumado la necesidad de concluir a un ser personal independiente, distinto del mundo.

Diferente de cada una de estas demostraciones es esa conciencia de lo inteligible, que les sirve de base común, que acompaña a la observación de las trayectorias proporcionadas de los astros y a las formas del mundo orgánico; conciencia que no quiere decir sino que, más allá de nosotros mismos, miramos hacia algo análogo al pensamiento humano, a algo que le corresponde en el mundo. Nos hallamos ante uno de los aspectos de la inextinguible conciencia de Dios de la humanidad, y, lo mismo que da pávulo a las diversas demostraciones, persiste también después que han sido disueltas, pero no contiene en sí mismo la certeza de un ser personal distinto del mundo.[266]

Junto a este tipo de demostraciones tenemos otro que podemos designar como psicológico. Arranca del análisis de la experiencia interna; encuentra en ella componentes psicológicos, integrados en una convicción viva y per-

[266] Occam ha disuelto el supuesto de la conclusión que marcha del mundo a un Dios distinto de él, a saber, que sea imposible un *regressus in infinitum.*

sonal, que, con independencia de todo conocimiento natural, aseguran al piadoso de la existencia de Dios. Así, la moralidad libre de un ser, capaz del sacrificio de sí mismo, un ser que no puede considerarse, sin embargo, como su propio creador, nos conduce por encima de todos los conceptos naturales y establece como condición suya una voluntad divina. El modo como sentimos en nosotros lo fugaz y perecedero, también el error y la imperfección en que somos y vivimos, implica, desde el punto de vista psicológico, que existe una pauta para nosotros que está por encima de todo esto; si esta pauta no tuviera realidad alguna entonces el sentimiento de imperfección y de culpa sería una vacua sentimentalidad que mediría la realidad por el rasero de sus vanas quimeras. La conciencia viva de los valores morales exige que no se los conciba como un efecto subsidiario de la conexión natural en la conciencia, sino como una realidad poderosa, hacia la que se orienta la plasmación de nuestro mundo y a la que le será asegurado el triunfo por el orden del mundo. Si el pensamiento antiguo expresó perfectamente el aspecto de nuestra reflexión metafísica que se desarrolla en la demostración que parte del carácter inteligible y unitario del cosmos, el pensamiento cristiano se dirigió de preferencia al otro aspecto, se afanó por medir las honduras de nuestro propio yo y de captar con justeza en la intimidad las experiencias de la voluntad. Cierto que el cristianismo encuentra en el resultado monoteísta de la ciencia antigua del cosmos su presupuesto histórico y en la conciencia del carácter inteligible del todo cósmico un elemento permanente de su idea de Dios; pero la certeza de Dios, que para el cristianismo es algo más que una causa inteligente, arraiga en primer lugar en las experiencias del ánimo y de la voluntad, y toda la producción de los padres de la iglesia y de la Edad Media se halla atravesada por razonamientos que marchan de estas experiencias internas a la conciencia de Dios, destacándose entre ellos los tres que acabamos de indicar.[267] Muchas cosas tienen un carácter simbólico en la Edad Media, y también esta conexión del orden moral en Dios se hacía patente en la jerarquía, a través de la cual fluían la gracia y el poder de Dios; el sacrificio de la misa atestiguaba la presencia cotidiana de Dios en este mundo.

Esto que al piadoso le era cierto de un modo subjetivo y personal y que los padres de la iglesia y los escritores medievales han expresado libre y personalmente en innumerables formas, era lo que la metafísica cristiana quería presentar en un razonamiento convincente para todos. Esta fundación psi-

[267] No se pueden destacar ilustraciones aisladas de todo el abundante material. Santo Tomás rechaza expresamente esta fundamentación porque no permite ninguna formulación de validez universal, *Summa theol.* p. I, quaest. 2, art. I. La marcha desde el afán por el bien sumo a su satisfacción en Dios, se expone por lo general en la Edad Media siguiendo a San Agustín *(vid.* cap. VII); en él se apoyan los místicos, entre los cuales Hugo de San Víctor distingue ya la demostración por el mundo de la fundación sobre la vivencia religiosa.

cológica ha recibido la forma conceptual más abstracta con la demostración ontológica. Anselmo se propuso la bien pensada tarea de encontrar un fundamento de Dios que no tuviera como supuesto la existencia y estructura del mundo. Derivaba del concepto de Dios, por mero análisis lógico, la necesidad de su existencia. De una manera convincente se ha mostrado el carácter insostenible de esta prueba ontológica, desde Gaunilo hasta Tomás de Aquino y desde éste hasta Kant: no en el concepto abstracto de Dios, sino en la conexión viva de la idea de Dios con la totalidad de la vida psíquica se funda una certeza de Dios independiente de la ciencia del cosmos. Esta conexión viva y natural se halla expresada de modo más adecuado en la demostración anterior de San Anselmo; en ella se señala que el bien sumo y la perfección absoluta es condición necesaria para que pueda darse nuestra conciencia de los diversos grados de lo bueno y lo perfecto. De este modo el razonamiento marcha a Dios como bien sumo, no como causa inteligente.[268] Como es sabido, Raimundo de Sabunde trató de prestar a la demostración moral una forma absolutamente persuasiva.

Sin embargo, todos estos intentos de prestar a la conexión que las experiencias internas, especialmente las morales, guardan con la fe en Dios la forma de una demostración metafísica, fueron de una significación tan pasajera como la pretensión de querer sacar del cosmos un Dios personal. Porque los integrantes de la experiencia interna, en cuyo análisis se apoyaban estos intentos, no permiten una representación de validez universal. Su objeto es precisamente la religión práctica y ésta es vida personal. Esta fe práctica es tan independiente de su exposición teórica que un hombre puede vivir a Dios, a pesar de que su situación intelectual le haya impuesto el destino de dudar de Dios. Por esto la fe práctica vino a darse cuenta por primera vez en el protestantismo, cuando ya se había disuelto la metafísica de la Edad Media, de la verdadera índole de su certeza.

Pasemos ahora de la teología racional, punto central del pensamiento medieval, a la psicología racional. Recibió ya su forma sistemática duradera de los metafísicos del tiempo de las luchas entre cristianismo, judaísmo y fe grecorromana en los dioses. Ya expusimos cómo las experiencias del corazón, el estudio de la vida del alma, se presentan en un primer plano en los primeros siglos después de Cristo. Ya el predominio de la vida privada actuó en este sentido. Además el señorío de los emperadores concentraba todas las miradas de la sociedad romana, con una tensión enorme, hacia un solo

[268] El supuesto de la demostración ontológica que del *esse in intellectu* concluye, con respecto al ser *quo majus cogitari non potest*, el *esse et in re*, encontramos con la mayor claridad en ANSELMO, *Apologeticus*, c. 1 y 3. En la demostración anterior de Anselmo es de notar, sobre todo, en el *Monologium*, c. 1: *quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud et aliud in diversis.* En esta demostración anterior de Anselmo se apoya la cuarta demostración de SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, p. 1, quaest. 2, art. 3.

hombre, y se puede observar en Tácito qué cambios experimentó la mirada histórica; sus retratos psicológicos de los emperadores son expresión de los intereses cambiados de la sociedad. Se añadieron móviles más profundos; el anhelo de inmortalidad es el rasgo fundamental de la paganía senescente. Las lápidas funerarias de aquella época nos muestran que la idea de una inerme vida de sueño en el infierno se pospone por completo ante la esperanza de una vida superior. "Vosotras, loadas almas de los piadosos, se dice en una de esas inscripciones, conducid a la inocente Magnilla a vuestros aposentos, a través de los prados y florestas del Elíseo." La fábula de Amor y Psique, y la preferida figuración de Psique bajo el símbolo de la mariposa, nos hablan plásticamente de este anhelo. Los cultos misteriales nos señalan los caminos por los que este poderoso anhelo buscaba el corazón de Dios. La bella obra de Boecio, *El consuelo de la filosofía*, termina con esta confianza: cuando el alma de buena conciencia, liberada de la prisión terrena, se encamina libremente hacia arriba, todo el afán de la tierra le parecerá como nada ante el goce de las alegrías del cielo. El corazón de la literatura cristiana de los primeros siglos es el sentimiento del valor infinito de la persona moral ante Dios. La fundación de la doctrina de un reino de sustancias anímicas individuales eternas no es más que la expresión científica de este cambio en la vida del alma. Ahora, emerge en el horizonte de la reflexión metafísica el mundo de los espíritus y de su reino. La expresión literaria de este hecho la tenemos en esas formas calladas de las meditaciones, soliloquios, monólogos, y el trato solitario del espíritu consigo mismo es ahora el manadero profundo del pensamiento científico.

Plotino, el defensor más puro y noble del paganismo, en lucha a muerte con el cristianismo, muestra en su sistema la condición anímica de la nueva época, tan extraña a la genuina vida griega y romana. Su maestro Ammonio, había crecido dentro de la nueva vida anímica de las comunidades cristianas. La tradición insegura deja traslucir que Ammonio trató de demostrar la inmaterialidad del alma,[269] pero ya en Plotino encontramos que esta demostración se ha desarrollado en los términos de una metafísica completa de la vida del alma, que se endereza contra las teorías de los epicúreos y de los estoicos. Con él se roza en muchos puntos Orígenes en su obra "sobre los principios" y lleva a cabo, al servicio de las comunidades cristianas en lucha con los gnósticos, la misma faena que Plotino para el mundo pagano.

Plotino demuestra con una larga serie de razones que el alma existe como un ser inmaterial. Destaquemos primeramente el siguiente argumento: el conocimiento es incapaz de deducir de las relaciones de los elementos corpóreos entre sí una realidad espiritual, ninguna conexión permite explicar la presencia de la conciencia, que no se hallaba contenida en los componen-

[269] NEMESIO, *De natura hominis*, c. 2. 3.

tes; al que no tiene razón ningún arte se la podrá proporcionar.[270] Esta demostración no tiene en sí más alcance que el de mostrar que la vida psíquica es un hecho en modo alguno adecuado al tipo de conocimiento en el que abordamos la realidad material e irreductible a él.[271] Pero en esta conexión Plotino llega a esa demostración que se ha asegurado el primer lugar en la metafísica europea. Estaba ya preparada en Platón y Aristóteles. Con penetrante mirada había destacado Platón que, si somos capaces de comparar lo que se nos da en los diferentes sentidos, de expresar semejanza o disparidad, esto no puede ocurrir sino en algo que es diferente de los órganos mismos de los sentidos, en el alma misma.[272] También Aristóteles reconocía que un juicio como "dulce no es blanco" es imposible si estas sensaciones se hallan repartidas en diversos sujetos y no se dan por el contrario juntas en el mismo sujeto.[273] Plotino trató de demostrar, en general, que si el alma fuera material entonces no habría percepción ni pensamiento o saber, ni lo moral ni lo bello. Si algo ha de percibir otra cosa tiene que ser una unidad; si las imágenes que nos vienen de fuera constituyen una multiplicidad en virtud de la pluralidad de los órganos de los sentidos, y hasta dentro del círculo sensible de un órgano del sentido se nos da una multiplicidad, es necesario que aquellas imágenes se traben en un objeto gracias a una unidad idéntica consigo misma; las impresiones de los sentidos tienen que confluir en una unidad indivisible. Lo expresa con una imagen certera: las percepciones tienen que confluir desde la periferia de la vida sensible, como los rayos de un círculo, en el centro indivisible de la vida del alma. De otro modo tendríamos en nuestro interior muchas percepciones, unas junto a otras; la parte *A* del alma material y extensa tendría sus impresiones para sí, y lo mismo las partes *B* y *C;* lo que equivale a decir que percibiría un individuo *A* y junto a él un individuo *B*. Si además somos capaces de comparar entre sí dos impresiones o de distinguirlas, tal capacidad implica que, precisamente, se hallen mantenidas en una unidad. En ésta, como en otras demostraciones más secundarias, Plotino ha pensado por completo el gran principio de la inconmensurabilidad de las actividades de la conciencia con lo que solemos colocar como base a los cambios del mundo exterior. Este principio ofrecía, para él, erróneamente, una fuerza demostrativa metafísica positiva; pero también se le ha supuesto esta fuerza en todo el desarrollo ulterior hasta Leibniz, Wolff, Mendelessohn, y el mismo Lotze;

[270] PLOTINO, *Enn.* IV, 1, 7, pp. 456 *ss.* Contra los epicúreos (p. 457), algunos peripatéticos (p. 458) y los estoicos (p. 458 *s.)*, y una demostración excelente de la imposibilidad de derivar hechos psíquicos si antes no están presupuestos en las razones explicativas.

[271] *Vid.* libro I, II, hacia el final.

[272] PLATÓN, *Teeteto,* 185 *ss.*

[273] ARISTÓTELES, *De anima,* III, 2, 426 b 15.

mientras que, en realidad, no posee más que un valor negativo frente a todo género de metafísica materialista o monista.[274]

Esta fundación de la doctrina de las sustancias anímicas ha sido ahondada y consolidada por Agustín gracias a su punto de vista gnoseológico. Nos explica: "Me atrevo a afirmar que, por lo que respecta a la inmaterialidad del alma, no sólo tengo fe sino un saber riguroso."[275] Vimos que su saber se fundaba[276] en que todo el conocimiento del mundo exterior tiene que sucumbir al escepticismo que se refiere a este conocimiento, mientras que en la experiencia interna emerge la autocerteza. Reconoce en la experiencia interna un saber en el cual se nos da ya toda la vida del alma en cuanto tenemos el propósito de conocer su esencia. Se expresa la diferencia específica de esta experiencia interna con respecto a todo conocimiento del curso natural exterior y se contempla también la inferioridad de este último en la conexión cognoscitiva. Y el contenido de la experiencia interna demuestra también a Agustín la incomparabilidad de la vida espiritual con el curso natural y, con esto, la imposibilidad de reducir los fenómenos espirituales a los materiales. La vida espiritual no puede considerarse como una cualidad del sujeto cuerpo, porque no es posible reducir las actividades de la vida espiritual a las de un todo material. Especialmente caracteriza al espíritu el que se halla presente en cada punto del cuerpo y es capaz de convertir en objetos de la conciencia, de la comparación y del juicio las impresiones de los sentidos.[277]

La metafísica de las sustancias psíquicas fundada por los neoplatónicos y por Agustín, que les sigue, ha sido desenvuelta por los filósofos medievales. Se apoyan en fuentes de sabor neoplatónico y en San Agustín, y de la índole de los fenómenos espirituales deducen que no pueden ser derivados de la materia o considerados en modo alguno como materiales.[278] En todas sus demostraciones rigurosas de la inmortalidad parten de la comparación de las actividades de la vida psíquica con las propiedades de lo espacial y corpóreo, y concluyen la existencia de una sustancia anímica y de ella, a su vez, la inmortalidad. Los peripatéticos árabes afirman y enriquecen la de-

[274] PLOTINO, *Enn.* IV, 1, 7, pp. 461 *ss.* También es notable el argumento paralelo basado en el sentimiento sensible, p. 462. Si se piensa en los puntos diversos en que yo coloco el dolor, sintiéndolo y comunicando este estado, entonces sentiríamos el dolor de todos los puntos que padecen, por lo tanto, una multiplicidad. De menos valor la demostración partiendo del pensamiento, de la virtud, etc. Acerca del valor exclusivamente negativo de la conclusión *vid.* lib. I, II, y lib. II, cap. III de la sección cuarta, hacia el final.

[275] SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad. litt.*, XII, c. 33.

[276] *Vid.* este punto en la sección tercera, cap. II.

[277] Ejemplos sacados de Agustín en sección tercera, cap. II, la exposición principal en el libro I *de libero arbitrio.*

[278] Santo TOMÁS, *Contra gentiles*, II, c. 49 *ss.*, pp. 197 *ss.*

mostración pero, al mismo tiempo, su punto de partida se desplaza en forma que afecta a la fuerza convincente. No se parte de los hechos de la percepción y del comparar, sino de los de una ciencia abstracta y de los conceptos universales que se dan en ella. Esto lo podemos constatar en las más importantes de las demostraciones árabes, comprendidas por Averroes en su excelente exposición de su *Destructio destructionum.* El argumento principal consiste en que la ciencia abstracta es una unidad indivisible, y sólo puede convenir a un sujeto que sea también unidad indivisible.[279] En Occidente tropezamos con las mismas razones, tiene que haber una sustancia anímica indivisible y lo indivisible es indestructible.[280] Fueron completadas luego con pruebas de otro carácter.[281] El orden moral reclama castigos, pero éstos no se presentan en este mundo con regularidad; encontramos en nosotros un afán natural por la felicidad y este afán tiene que encontrar satisfacción; de la conexión teleológica del mundo en Dios se sigue que la creación tiene que tornar a su principio, y así como partió del intelecto divino encuentra su término en el ser espiritual.[282]

Durante la Edad Media se ha mantenido inconmovible la fuerza convincente del razonamiento que pretende demostrar la existencia de sustancias inmateriales. Porque los conceptos naturales dogmáticos de los metafísicos medievales ofrecían un fundamento para concluir la existencia de un algo espiritual diferente de la naturaleza. Por el contrario, la ulterior conclusión de la persistencia del alma individual ha sido reconocida como insostenible por pensadores medievales. Así como en Oriente Averroes pone en duda la inmortalidad individual, también en el Occidente cristiano Amalarico de Bena y David de Dinanto, probablemente bajo la influencia de maestros árabes, llegaron a negar la pervivencia personal. No hacen más que sacar las consecuencias de la ciencia racional cuando se figuran que las diferencias de géneros, especies e individuos están como dibujadas en el ser que corresponde al concepto supremo, y así cada existencia individual no es para ellos más que la modificación pasajera de la misma idéntica sustancia. Y Duns Scoto se sirve de una consideración afín a las arriba señaladas para rechazar

[279] AVERROES, *Destructio destruction.* II, disputatio 2 y 3, fol. 135 H *ss.* 145 C *ss.* (Venecia, 1562). El argumento principal, en la forma que le prestó Ibn Sina, se encuentra en las observaciones que hace Averroes a la *ratio prima* para la sustancia anímica inmaterial. Otras demostraciones concluyen de la impensabilidad que se seguiría del supuesto de que un órgano corporal, por ejemplo, el cerebro, discurriera; en ese caso sería imposible, por ejemplo, un saber de nuestro saber. Un resumen muy alterado de las demostraciones corrientes entre los árabes se encuentra en la carta de Ibn Sab'in al emperador Federico II, que contesta a cuestiones del emperador acerca de la inmortalidad.

[280] Santo TOMÁS, *contra gentiles,* II, c. 49-55, p. 197 *ss.*

[281] Bien resumidos esta clase de argumentos en San BUENAVENTURA, *In lib. ii, sententiarum,* dist. 19, art. 1, quaest. 1.

[282] Santo TOMÁS, *Contra gentiles,* II, c. 46, p. 192 a.

todo género de representación material, pero ya no reconoce que de ahí se siga la pervivencia individual.[283]

La Edad Media, a tenor de su interés menor por la elaboración científica de los conceptos acerca de la realidad, ha desarrollado muy imperfectamente el sistema de los principios cosmológicos y lo que añadió al legado de la antigüedad fué un problema que procedía de su interés por el mundo trascendente. Pues las antinomias que la crítica de los eleatas, los sofistas y los escépticos destacó dentro de la representación conceptual del mundo, tales como la finitud y la infinitud espaciales, continuidad de la realidad exterior y su divisibilidad en partes discretas, fueron simplemente olvidadas o se embotó la punta de sus conceptos. Por contra, se puso en primer plano aquella antinomia que constituye el gozne en el que giran todas las disputas de la baja Edad Media en torno al fundamento inteligible de la idea cristiana de Dios. Es la antinomia entre el teorema de la eternidad del mundo y el de la creación, es decir, el origen del mundo en el tiempo por la mera voluntad de Dios. La compacta conexión cósmica que Aristóteles y Averroes, el Aristóteles arábigo, deducían implacablemente de las circunstancias dinámicas propias del mundo exterior se encontraba en contradicción con el mundo de la fe cristiana y tal fué la parte más importante de la llamada lucha entre la fe y la incredulidad en la Edad Media.

### 3. *Contradicción interna de la metafísica medieval que tiene sus raíces en el enlace de la teología con la ciencia del cosmos. Carácter de los sistemas que así surgen*

La metafísica medieval ha nacido de la confluencia de dos corrientes, una de las cuales se había originado en Europa y la otra en los países de Oriente. Al abarcar por completo su tarea en esta etapa, se hace valer con mucha más hondura que antes la antinomia entre la experiencia interna y la representación, el conocimiento. Esta antinomia se presenta ahora como contradicción entre la conexión de la naturaleza, cuyo concepto se establece partiendo de la percepción exterior, y el orden religioso moral del mundo, cuya certeza ha nacido en los hombres de las experiencias internas de la voluntad y reaparece siempre, indestructible, en esas experiencias. La antinomia era insoluble desde el punto de vista de la visión natural del mundo fundada por Aristóteles y acogida por la escolástica y según la cual lo mismo un orden del mundo que el otro representan una conexión objetiva. Actuaba en las diversas escuelas fomentando el desarrollo de tesis y antí-

[283] Acerca de Amalarico de Bena y David de Dinanto, Hauréau, *Histoire de la phil. scol.* II, 1, pp. 73 *ss.* La más importante negación de la demostrabilidad de la perduración personal, tal como la introdujo Duns Scoto en la escolástica cristiana, cf. Duns Scoto, *Reportada Paris.*, I, IV, dist. 43, y la correspondiente exposición *in sent.*

tesis, y operaba también en cada uno de los sistemas disolviéndolos por la fuerza de las contradicciones. Se agregó a las contradicciones de que ya padecían la ciencia del cosmos y la teología y así fué destacándose cada vez con mayor claridad el carácter antinómico general de la metafísica medieval. Se manifestó en la forma de su exposición y resolvió cada sistema en cuestiones en las cuales la tesis y la antítesis se combaten en todo lugar. Y la contradicción principal se trasluce en muy diversos puntos del sistema medieval, como otros tantos síntomas de una sangre impura, en la lucha entre la voluntad de Dios y su entendimiento, entre el mundo eterno y su creación de la nada, entre las verdades eternas y la economía de salvación. Y se extendió en su acción hasta la construcción del gran dualismo social del mundo medieval.

### *Antinomia entre la noción del intelecto divino y la noción de la voluntad divina*

La metafísica como ciencia racional, tal como encuentra su acabado en Aristóteles, había definido la divinidad como pensamiento del pensamiento. Para la Edad Media Aristóteles personifica la tesis según la cual el mundo, tal como es dado en la experiencia externa, constituye una conexión acomodada al pensamiento, conexión que es conocida como inteligibilidad, armonía y adecuación a fin y que se retrotrae a una inteligencia suprema.

Los peripatéticos del Islam estaban, como vimos, en conexión con las viejas escuelas peripatéticas y bajo la impresión del progresivo conocimiento de la naturaleza. Del modo como aparece la conexión metafísica a un estudio que arranca del mundo exterior sacaron una consecuencia que condujo la ciencia racional de Aristóteles un paso adelante y la encaminó en la dirección de Spinoza y del moderno panteísmo intelectualista.[284] Si permanecemos dentro del estudio de la realidad exterior vale entonces: *ex nihilo nihil fit.*[285] Partiendo de este supuesto Averroes se mantiene firme en la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. La conexión inteligible del mundo eterno se halla en relación con el entendimiento de Dios y, al mismo tiempo, con el intelecto humano. Esta relación fundamental de la ciencia racional recibe entre los peripatéticos árabes, especialmente Averroes, una forma distinta, cuando este último, siguiendo el ejemplo de Ibn Badja, no separa las inteligencias humanas singulares, sino que las considera conteni-

[284] El libro III de la *Psicología* de Aristóteles fué el punto de partida de la doctrina del intelecto unitario: la desarrollaron Alejandro de Afrodisia, Temistio, y la teología seudoaristotélica, y los peripatéticos árabes utilizaron las teorías del entendimiento agente y paciente de Alejandro y Temistio.

[285] Tomás de Aquino reconoció ya la validez limitada del principio *ex nihilo nihil fit*. El principio no tiene validez alguna para la causa trascendente, *Contra gentiles,* II, c. 10, 16, 17, 37.

das en la inteligencia universal. Así surge la primera fórmula de aquello que aparecerá como intelecto infinito de Dios en Spinoza y como razón cósmica en la especulación alemana.

Esta unidad del intelecto que actúa en el conocimiento puro, aparece, desde un determinado punto de vista, como consecuencia legítima de la ciencia racional de Aristóteles.

Si hacemos abstracción de las experiencias de la voluntad veremos que en el intelecto, aisladamente considerado, se da efectivamente una conexión que excede al individuo y en cuya virtud las premisas del pensamiento de Aristóteles son ideas que encontramos ya en el pensamiento de Platón y, más allá todavía, de Parménides, etc., y la validez universal de las proposiciones tiende a cancelar lo individual. Esta impersonalidad del pensamiento cobra un gran peso para la visión metafísica del mundo en el que se va independizando en el espíritu el sistema de los conceptos y verdades universales. Si se encuentra que la esencia del espíritu humano se halla en el pensamiento, falta un principio por el cual se asegure al espíritu individual su propio centro independiente, pues semejante centro se halla sólo en el sentimiento vital y en la voluntad.

Apliquemos ahora estas proposiciones generales. El intelectualismo de los peripatéticos árabes, ese que alcanza su cenit con Averroes, encuentra en los procesos del saber el vínculo de la conexión cósmica y hasta la unión misma del alma con Dios se realiza según él en la ciencia. Le falta, pues, en consecuente conexión con las ideas fundamentales de la ciencia racional aristotélica, un principio de individuación para el mundo espiritual,[286] ya que en la materia semejante principio se da únicamente para la existencia individual sensible. Sí, Averroes tiene muy clara conciencia de las propiedades del pensamiento que hacen que, no obstante actuar en condiciones diferentes, sus actos se traben íntimamente en una conexión racional. Concluye de aquí que, como el pensamiento tiene por objeto suyo lo inmutable, tiene que ser también eterno.[287] En la conexión de la ciencia, que se cierne sobre el nacimiento y desaparición de los individuos, la aparición de este o aquel pensador no es más que casual, pero el entendimiento mismo es eterno.[288] A tono con la unidad del entendimiento se halla la identidad de la verdad de razón en los muchos individuos.[289] Sólo así se explica que el inte-

[286] AVERROES, *Destructio destructionum*, II, disp. 3, fol. 145 (Venet. 1562). *nam plurificatio numeralis individualis provenit ex materia.*

[287] AVERROES, *De animae beatitudine*, c. 3, fol. 150 *ss.*

[288] *Destructio destructionum*, II, disp. 3, fol. 144 K; AVERROES sobre la *ratio decima: igitur necesse est ut sit non generabilis, nec corruptibilis, nec deperditur, cum deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur ille. Et ideo scientiae sunt aeternae et nec generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni... quoniam intellectui nihil est individuitatis.*

[289] *Destr. destr.*, I, disp. 1, fol. 20 M: *et anima quidem Socratis et Platonis sunt*

lecto pueda conocer lo universal y, ciertamente, no en virtud de la posición finita del mundo de los cuerpos que le corresponde por la materia.[290] Por eso la ciencia humana, como el todo conexo que es, constituye una parte eterna, necesaria, fundada en Dios, del orden del mundo. Resulta, pues, independiente de la vida de los individuos. *Ex necessitate est, ut sit aliquis philosophus in specie humana.*[291] Dentro de esta índole panlogística del sistema se presenta de nuevo en Averroes la consecuencia panteísta de aquella ciencia racional que encuentra lo inteligible del mundo en la conexión real de los géneros y las especies. La tesis averroísta del entendimiento eterno y universal procede, sobre todo, de la idea de Aristóteles acerca de los principios de la individuación. El ser individual se compone de materia y forma; no es posible atribuir materia a los espíritus o almas, y su forma o esencia es idéntica, luego deben ser idénticos.[292] Y a esto corresponde el desplazamiento del punto de partida de la demostración de la inmortalidad que destacamos en su tratamiento del tema. En la unión con ese "espíritu agente" que irradia de Dios consiste aquella inmortalidad del espíritu humano que Averroes reconoce como fundada en la ciencia racional.[293]

¿Qué separa a esta teoría de la del intelecto divino infinito de Spinoza o del panlogismo de la filosofía alemana de la identidad? Dentro del pensamiento científico-natural lo que separa espacialmente a Dios del mundo y a la región de los movimientos perfectos, invariables, de la región donde reside el cambio, el nacer y el parecer, es la construcción astronómica del mundo. Así nace, entre los peripatéticos árabes, la forma emanantista del panlogismo, que antecede a la forma panteísta. Surge así el esquema según el cual, por un lado, se va descendiendo en el mundo por un sistema gradual de movimientos y, por otro, por grados de saber. De la ciencia de Dios irradia el saber y, parecido a la luz que reverbera en la turbia atmósfera, se dispersa y se va debilitando a medida que se propaga desde un círculo cósmico de movimiento a otro. Así, en la visión emanantista de Averroes se van dispersando las inteligencias hasta llegar al intelecto separado

*eaedem aliquo modo et multae aliquo modo: ac si diceres sunt eaedem ex parte formae, et multae ex parte subjecti earum... anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.*

290 San Alberto Magno, *De unitate intellectus contra Averroem*, c. 4. Los argumentos se ofrecen en el texto con cierta libertad, ya que su formulación exacta presupone las especialidades de la metafísica de Averroes. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, que colocan a Averroes en relación con Spinoza.

291 Averroes, *De anim. beat.*, c. 2, fol. 149 g.

292 Averroes, *Dest.*, ii, disp. 3, fols. 145 *ss.*

293 Más detalles sobre esto en Renan, *Averroès*, pp. 152 *ss.* y más exacto en Munk, *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, pte. 1, p. 434, nota 4. El desplazamiento de la demostración, en cuya virtud Averroes parte principalmente del hecho de la ciencia abstracta, ha sido indicado por nosotros en la pág. 301.

que en el pensamiento humano se alía a las almas. Esta es la parte perecedera de la famosa teoría de Averroes acerca del intelecto unitario separado, que puso en movimiento a tantas plumas en el Occidente cristiano.

Entre esta ciencia de la conexión inteligible del cosmos y la doctrina de una verdadera voluntad en Dios se da una contradicción insoluble. La implacable agudeza de Averroes se dió cuenta de ella y excluye la voluntad libre en Dios con la siguiente demostración.[294] El mundo, o es posible en el sentido de que por la elección de Dios pudieran haberse producido también otras propiedades de las cosas, o en él se ha realizado un fin supremo a través de los medios adecuados y en una conexión que no puede ser pensada de otro modo. Sólo en el último caso se da para nosotros una conexión racional que conduce a un primer pensamiento. "Si no se ve que entre los comienzos y las metas existen en las cosas producidas miembros intermedios en los que se basa la existencia de la meta, entonces no existe ningún orden ni seriación, y si esto no existe, tampoco hay prueba alguna de que estos seres obedezcan a un agente volitivo y sapiente. Porque el orden y el enfilamiento y el estar puestas las causas en razón de los efectos demuestra que proceden de un saber y de una sabiduría." Conocer la conexión inteligible hasta su primer principio equivale, para él, a conocer a Dios, y considerar las cosas como casuales tanto vale como negar a Dios. También resulta la imposibilidad de la libertad de acción en Dios, por la sencilla razón de que supondría en Él una deficiencia, un estado pasivo, un cambio. Por esto la voluntad en Dios significa que la representación del fin más perfecto pone en movimiento en Dios una conexión necesaria de causación. ¡Y a esto llama Averroes la bondad de Dios!

Si en este caso Santo Tomás de Aquino no hace sino establecer un artificioso equilibrio entre las tesis y las antítesis correspondientes con que se debate la escolástica,[295] por el contrario Duns Scoto[296] ha abarcado esta antinomia con clara conciencia y no trató, como Averroes, de deshacerse de ella eliminando la voluntad, sino que su sistema señala el punto del pen-

[294] *Philosophie und Theologie des Averroes* (Müller) pp. 79 *ss.*

[295] Tomás de Aquino permanece en su concepción de la voluntad bajo el signo del intelectualismo; cf. *Contra gentil.*, I, c. 82 *s.*, p. 112 a. Pero coloca la antinomia en la voluntad misma de Dios, al distinguir la necesidad por la cual Éste quiere su propio contenido, como fin, de la libertad con que quiere sus medios en el mundo contingente, ya que también podría poseer su perfección sin estos medios; cf. *Summa theol.*, p. I, qu. 19, art. 3. Y, segn él, semejante voluntad no contiene ninguna imperfección, porque tiene siempre a su objeto en sí; cf. art. 2. Así, Dios quiere eternamente lo que quiere, a saber, su propia perfección y, por lo tanto, de modo necesario; art. 3. Con esto la voluntad de Dios resulta ser, en Santo Tomás, necesaria en su médula, lo mismo que su saber.

[296] Utilizo especialmente Duns Scoto, *In sent.*, I, dist. 1 y 2; dist. 8, quaest. 5; dist. 39, especialmente, quaest. 5; II, dist. 25, 29 y 43.

samiento medieval en que se reconoce, con la misma enérgica agudeza del espíritu, la conexión racional del mundo y el gobierno de la libertad que se sustrae al entendimiento. Por eso su sistema se halla desgarrado en su centro por esta contradicción. Aquel aspecto de la concepción del mundo que reconoce una conexión inteligible necesaria y la refiere a una causa pensante, se halla separada, por completo, de ese otro que constata una facticidad inderivable que bien podría ser de otro modo y una voluntad libre que puede querer o no, y ambas realidades las reconduce a un principio volitivo. Esto explica que fuera el primero en llevar a cabo un análisis fundamental de la libertad de la voluntad, análisis que penetra en toda su actividad de escritor. Se enfrenta decididamente Aristóteles quien, a su entender, no trató de modo suficiente el problema de la distinción entre la voluntad y el pensamiento,[297] y da un paso más en el propósito de captar claramente la espontaneidad que se determina a sí misma.[298] Esta es una realidad inmediatamente dada.[299] No puede ser negada; porque la accidentalidad del curso cósmico salta a la vista y quien la negase debería ser atormentado hasta que confesara que también era posible que no fuese atormentado; esta accidentalidad nos remite a una causa libre. El hecho de la voluntad libre, por otra parte, no puede ser explicado; pues lo que constituye su carácter es que es irreductible a una conexión racional. Por lo tanto, el pensamiento y la voluntad en Dios constituyen dos razones explicativas últimas de las que no es posible reducir una a otra.[300] Cierto que el intelecto es la condición de la voluntad, pero ésta puede querer o no lo que el intelecto le presenta con entera independencia. Así en el sistema de Duns Scoto el dualismo es expresión de la antinomia que le inquieta. Ha visto tan lúcidamente esta antinomia que nos basta hoy con repensar sus conceptos en términos psicológicos y gnoseológicos. Porque el entendimiento, según él, es una fuerza natural y que actúa según la ley de la necesidad, pero en la voluntad, y sólo en ella, se sobrepasa la conexión natural necesaria y la voluntad es libre por lo mismo que en ella cesa la búsqueda de una *ratio*.[301] Finalmente Duns Scoto ha desarrollado el supuesto de la libertad en Dios,

[297] Duns Scoto, *In sent.*, I, dist. 2, quaest. 7.

[298] Cf. con Aristóteles, p. 268, Duns Scoto, *In sent.*, II, dist. 25, quaest. 1.

[299] Duns Scoto. *In sent.*, I, dist. 8, quaest. 5: *et si quaeras, quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictoriorum, quam ad alterum, respondeo: indisciplinati est, quaerere omnium causas et demonstrationem. Principii enim demonstrationis non est demonstratio: immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc.*

[300] Duns Scoto, *In sent.*, I, dist. 2.

[301] *In sent.*, II, dist. 1, qu. 2: *sicut non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens: ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, idea bonum fuit illud esse.* Cf. para esto y para toda la doctrina de la voluntad de Duns Scoto *Quaestiones quodlibetales*, quest. 16.

separada del entendimiento, hasta el punto de afirmar que también las leyes morales se fundan en el arbitrio de Él.

De este modo el pensamiento medieval se percata de la imposibilidad de trazar una relación interna entre voluntad e intelecto en este supremo ser divino (réplica a lo grande del antagonismo entre nuestro pensamiento científico del cosmos y nuestras experiencias volitivas); porque no puede negar en Dios ni la voluntad ni la razón y tampoco subordinar una cosa a la otra y mucho menos juntarlas coordinadamente, como hechos subjetivos últimos y heterogéneos, que es lo que hizo Duns Scoto.

Y así como en Averroes se desarrolló unilateralmente un aspecto de este orden antinómico del mundo, encontramos en la continuación de la metafísica del Occidente cristiano el desarrollo del otro aspecto hasta sus últimas consecuencias, especialmente por parte de Occam.[302] Lo primero tenía que acabar en panlogismo, lo segundo tenía que destruir la metafísica y abrir un campo a la experiencia interna, así como a la voluntad dada en ella. Lo primero conduce a Spinoza y Hegel, lo segundo a los místicos y reformadores. Pero al hacerse valer en la metafísica misma el principio de la voluntad y hasta de la arbitrariedad, la contradicción que implica entre forma y contenido corroe la metafísica, cuya esencia radica en la implacable consecuencia deductiva, y tal principio aparece en Occam y sus discípulos como algo frívolo y como evasión hacia un *supranaturales asylum ignoratiae*, aunque es verdad que en Occam mismo se sienta, sin embargo, toda la seriedad que pone en la afirmación del gran principio de la personalidad de la voluntad y de su poder libre frente a toda autoridad y a toda abstracción vacía.

Al desarrollar Occam la antítesis de la antinomia tan unilateralmente como Averroes lo había hecho con la tesis, el nominalismo recibió un contenido vivo. Este nominalismo había negado en Roscellino, con una negatividad estéril, los conceptos que expresan un universal o un todo, siendo así que la dogmática teológica entera descansaba en esto último como doctrina de la economía de la salvación. Ahora, el principio de la experiencia, que hasta el momento no había sido más que un recuerdo estéril de la antigüedad y un juego muerto del entendimiento, actuaba de una manera positiva y constructiva. Ese principio ha fundado con Rogerio Bacon el estudio del mundo exterior, con Occam la consideración dependiente de la experiencia interna. Occam es, después de Agustín, la personalidad intelectual más poderosa de la Edad Media. Así como proclamó la independencia de la voluntad la encarnó también luchando en la vida. Le anima el principio moderno del poder volitivo independiente de la persona. El

[302] Tampoco falta en esta ocasión la manifestación paralela en el Oriente. Los *mutakalimun* sustituían a la conexión causal de la naturaleza el acto singular de Dios, y así reducían el curso del mundo, como contingente, a la voluntad divina.

objeto del saber son las cosas singulares; los conceptos universales son signos; se ha desgarrado el vínculo entre esos conceptos universales y el entendimiento divino, vínculo que había permitido hata entonces mantener en un haz toda la ciencia racional; y la teología práctica misma es disuelta por este antagonismo entre la explicación intelectual escolástica, que es la forma suya, y la experiencia de la voluntad, que es su contenido.

Cuando Lutero, celoso lector de Occam, expresó la independencia de las experiencias de la voluntad y separó la fe personal de toda metafísica, también en lo que respecta a la forma la metafísica de la Edad Media fué disuelta por una forma más libre de la conciencia. Pero la verdad trabaja tan lentamente en la historia que la vieja dogmática protestante hizo reaparecer los conceptos de la metafísica teológica medieval en un juego de sombras chinescas. La inteligibilidad del mundo exterior es el supuesto fundamental de la ciencia y su ideal el sistema de los fenómenos según el principio de razón suficiente; pero allí donde empiezan las experiencias de la voluntad y del ánimo semejante conocimiento ya no encuentra lugar.

### *Antinomia entre la eternidad del mundo y su creación en el tiempo*

La antinomia que desgarra a la metafísica medieval en lo más íntimo se prolonga en la manera de concebir las relaciones de Dios con el mundo. Para la ciencia del cosmos el mundo es eterno, para la experiencia de la voluntad creación de la nada en el tiempo. Los peripatéticos árabes son los representantes de la primera doctrina, y lo mismo que la negación de la inmortalidad, la convicción de la eternidad del mundo y de la independencia de la materia han convertido a Averroes, ante la Edad Media occidental, en el tipo de la incredulidad metafísica. A partir de Alberto Magno la metafísica occidental combate esta convicción con razones luminosas. Por su parte, trata en vano de hacer conceptualmente representable la creación del mundo de la nada en el tiempo y de acomodarle un lugar en una ciencia del cosmos.

Dentro de la ciencia aristotélica la doctrina de la eternidad del mundo era necesaria.[303] Dentro de la visión cósmica del sistema de los movimientos no hay ninguna vía que conduzca a la idea de un estado sin movimiento o de ausencia de la materia; este sistema hay que pensarlo como eterno. El principio "de la nada nada se produce" exige la eternidad del mundo y excluye toda doctrina de creación.[304]

La doctrina cristiana de la creación era la expresión representativa de la

[303] *Vid.* p. 182.

[304] Renan (*Averroès,* 108 *ss.*) nos ofrece la versión de una explicación de Averroes sacada de su gran comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles (libro XII), suficiente en lo que se refiere a esta tesis.

experiencia interna de la trascendencia de la voluntad frente al orden natural tal como se la experimenta de modo supremo en la capacidad de autosacrificio. Negaba la explicación cósmica del proceso natural, ya se concibiera de modo emanantista o naturalista,[305] y también negaba la limitación de la capacidad divina por una materia. Pero no le era posible sino expresar su contenido positivo mediante las fórmulas, inaccesibles a la acuñación conceptual, de *ex nihilo*, "no del ser de Dios", "en el tiempo".[306]

De la oposición entre estas dos ideas, la eternidad del mundo y su creación de la nada, nace una antinomia en la medida en que la conciencia religiosa se encuentre forzada a conocer de algún modo la relación de Dios con el mundo desde un punto de vista no crítico. Porque en las condiciones del representar y del conocer, el mundo o debe ser eterno o debe haber nacido en el tiempo, y debe ser pensado como formado con materia o como creado de la nada. Y cada uno de estos términos puede ser establecido cancelando el otro.

La pugna de la Edad Media con esta antinomia se nos revela en que tanto la tesis como la antítesis son aniquiladas por razones decisivas, pero resultan ociosos los intentos de una solución positiva satisfactoria. Esta disputa la encontramos desde principios del siglo VIII entre los teólogos y los filósofos árabes, pero especialmente la época de Averroes, Alberto Magno y Tomás de Aquino está llena de ella. Por una parte, la filosofía cristiana refuta la existencia de la materia y la eternidad del mundo. La teoría de la plasmación de la materia había ido acreditándose poco a poco, a partir de Ibn Sina, entre los peripatéticos árabes; con Averroes recibe su forma más apretada, ya que según él, las formas radican en la materia como simientes y la divinidad las conjura *(extrahuntur)*, y cuando estas doctrinas penetran en el Occidente comienza Alberto Magno la lucha contra ellas. Alberto demuestra la imposibilidad de la eternidad del mundo fundándose en que, a partir del momento presente del tiempo, no puede haber transcurrido un tiempo infinito, ya que en ese caso el momento actual no se hubiese presentado.[307] Y la imposibilidad de una materia junto a Dios se demuestra

[305] Santo TOMÁS, *Contra gentil.*, I, c. 81 *s.*, p. 111 a; IV, c. 13, p. 540 a: *Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.*

[306] La fórmula *ex nihilo* es la traducción de II Mac., VII, 28; en el pasaje habría que entender, probablemente, el no ser en sentido platónico; ya HERMAS, *Mandatum I (Pastor*, editado por Gebh. y Harn. p. 70): ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. La fundamentación de la antítesis, es decir, la teoría de la creación, por ejemplo, en TOMÁS, *Contra gentil.*, II, c. 16, p. 145 *a*.

[307] SAN ALBERTO MAGNO, *Summa theol.*, II, trac. 1, qu. 4, m. 2, art. 5, part. 1, pp. 55 a *ss.* Cf. KANT, 2, 338 *ss.* (Rosenkranz). Una buena exposición en *Kusari*, en el que se concibe así el principio del *medabberim* (es decir, de los teólogos árabes filosofizantes): "en primer lugar hay que establecer el carácter de creatura del mundo y confirmarlo por la refutación de la creencia en su no creación. Si el tiempo fuera sin principio el número de individuos que habrían subsistido en ese tiempo hasta

porque en ese caso limitaría a Dios y cancelaría de este modo su idea. Por otra parte los árabes señalan que no es posible pensar la creación dentro de la conexión de la visión natural del cosmos. Porque, como concluye justamente Averroes, el nacimiento de la nada en el tiempo anula el principio fundamental de la ciencia *ex nihilo nihil fit*. No es posible pensar en un cambio para el que no preexista una razón desde fuera y que por dentro no siga a otro cambio.[308] Alberto y Tomás se defienden contra esto valiéndose de la distinción del sistema natural del movimiento y de la causa trascendente:[309] hemos llegado a un tránsito de lo suprasensible a los fenómenos naturales que se sustrae por completo a la representabilidad conceptual. Por eso a partir de Tomás de Aquino se abndonó la creación a la fe y se excluyó de la metafísica.

Otra antinomia se alía a ésta, pero nos conduce ya al tratamiento metafísico de las ciencias del espíritu. En el entendimiento divino la realidad se da en verdades eternas y en la forma de lo universal, en su voluntad como historia, y en la conexión de la misma se halla la persona individual a la que se refiere la voluntad divina.

### *Estas antinomias no pueden ser resueltas por ninguna metafísica*

Así surge el carácter íntimamente contradictorio de la metafísica medieval. La conexión objetiva e intelectualmente necesaria del mundo se encuentra frente a la voluntad libre de Dios, cuyas expresiones son el mundo histórico, la creación de la nada y el orden religioso-moral de la sociedad. Tropezamos aquí con la forma primera, todavía imperfecta, de un antagonismo que habrá de destruir por dentro a la metafísica y habrá de oponer una ciencia independiente del espíritu a la ciencia natural. La crítica de la metafísica llevada a cabo por Kant fué orientada por esta tarea de pensar conjuntamente la conexión causal necesaria con el mundo moral.

Pues ¿cómo sería posible que la inmutabilidad objetiva de una conexión

ahora sería infinito; lo que es infinito no se presenta en la realidad, y ¿cómo es posible que esos individuos hayan entrado en la realidad cuando por su número son infinitos? ... Lo que se presenta en la realidad tiene que ser finito, mientras que lo que es infinito no puede presentarse en la realidad. El mundo, por lo tanto, tiene un principio". *Kusari*, traducido por CASSEL, p. 402. Del mismo modo en *Saadja Emmnot*, traducido por FURST, p. 122, y con otro giro en MAIMÓNIDES, *More Nebochim* I, c. 74, 2 (MUNK I, 422).

[308] AVERROES, *Destruct. destr.*, I, disp. I, fols. 15 *ss.*

[309] Especialmente SANTO TOMÁS, *Contra gentil.*, II, c. 10, p. 140 b; c. 16 *s.*, p. 145 a; c. 37, p. 177 a, y *Summa theol.*, I, qu. 45, art. 2: "*antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.*

ideal que precede a los hechos individuales y expresa su significación de un modo intemporal tuviera cabida en una voluntad que es historia viva, cuya providencia se endereza a lo individual y cuyas acciones son realidad individual? Con una gran habilidad formalista Alberto Magno y Tomás de Aquino han logrado una reconciliación de estos conceptos. Duns Scoto deshace esta alianza. Reconoce en Dios, junto al intelecto, una voluntad libre que pudo haber producido otro mundo distinto,[310] y de este modo se cancela la conexión metafísica mentalmente necesaria allí donde alcanza esta voluntad libre, que excluye la conexión racional. Y cuando surge además la tarea de trabar el entendimiento y la voluntad en Dios, estas dos abstracciones antagónicas, en una conexión psicológica, encontramos que semejante empeño se halla dirigido secretamente, como es natural, por la inadecuada analogía de la conciencia humana; tropezamos con fantásticas imágenes reflejas de nuestra propia vida anímica, distendidas en grande. Y si es cierto que la personalidad de Dios se nos da en nuestra vida como realidad, por lo mismo que nos damos a nosotros mismos, con la misma certeza podemos decir que sólo mediante una exageración pueril podemos colocarnos en el lugar de la divinidad, y en este caso salta a la vista la contradicción entre semejante ser inventado por nosotros y el creador de cielo y tierra. ¡Sueños vanos!; Occam no deja ya en Dios ningún escondrijo para la conexión racional.

¿Cómo es posible que, después de que han sido reconocidos los conceptos universales como creaciones de la abstracción, se pueda pensar en su existencia, en el entendimiento de Dios, separado de la voluntad, como razón explicativa de las cosas singulares? Semejante supuesto no hace sino repetir el error de un sistema de leyes e ideas que, antecediendo a la realidad, le impone sus mandatos. Las leyes son tan sólo expresiones abstractas de una regla de los cambios y los conceptos universales expresiones de lo que permanece en el ir y venir de los objetos. Pero si, por el contrario, colocamos el origen de este sistema de ideas y leyes en la acción de Dios, entonces surge el otro contrasentido, a saber, que la voluntad crea verdades. No existe, pues, solución metafísica alguna de la antinomia sino únicamente su reducción gnoseológica. La procedencia de lo que yo designo como cosa, como realidad, es distinta de la procedencia de lo que desarrollo en el pensamiento en calidad de conceptos y leyes, por lo tanto, como verdad, a fin de explicar esta realidad. Si arranco de esta diversidad del origen psicológico, cierto que no podré resolver las dificultades, pero sí explicar

[310] Duns Scoto, *In sent.*, I, dist. 8, qu. 4 y 5; la *voluntas* es *voluntas* porque no se puede establecer una *ratio* para la conexión de donde emerge el acto de voluntad; cf. *ibidem*, II, dist. 1, qu. 2. La distinción entre un entendimiento primero y segundo en Dios (*ibidem*, I, dist. 39) no resuelve la antinomia que así surge.

su carácter irresoluble y mostrar que el planteamiento de la cuestión que les dió origen no fué correcto.

¿Cómo podría arbitrarse la disputa de si Dios ha creado el mundo tal como es por ser éste tan bueno, o que este mundo es bueno porque lo creó? La respuesta a cada una de estas preguntas presupone o un Dios que quiere, pero en el cual no está todavía lo bueno, o un Dios en el cual se halla el mundo inteligible de lo bueno pero que no quiere todavía. Ni uno ni otro Dios hacen un Dios real, así que esta metafísica no pasa de ser un juego de abstracciones.

## VII

## *LA METAFÍSICA MEDIEVAL DE LA HISTORIA Y DE LA SOCIEDAD*

La metafísica de la Edad Media demostró en su época clásica que las almas humanas son sustancias inmateriales inmortales. Cuando con Duns Scoto se empezó a dudar de la demostrabilidad de la inmortalidad, las discusiones en torno a esta cuestión constituyeron una de las *disputanda* de las escuelas pero no cobraron influencia alguna sobre las convicciones; la negación de la pervivencia individual se presenta únicamente en el estrecho círculo de la ilustración radical, que se halla sobre todo bajo la influencia árabe. Así, pues, las sustancias inmateriales de diverso género constituyen para el hombre medieval un reino metafísico: ángeles, espíritus del mal y hombres. Bajo la presidencia de Dios constituyen una jerarquía de espíritus cuyo orden se encuentra descrito y establecido con pureza en la obra "acerca de la jerarquía celestial" que con el nombre de Dionisio Areopagita aparece antes de la mitad del siglo VI. Esta jerarquía se extiende desde el trono de Dios hasta el último rincón y constituye esa enorme y palpable realidad contemplada por el espíritu medieval que se halla en la base de todas las especulaciones metafísicas acerca de la historia y de la sociedad.

No había ya ningún reparo para extender la demostración metafísica a este mundo espiritual y social. Tomás de Aquino, valiéndose de las razones expuestas primeramente por los neoplatónicos, y, más ampliamente, sirviéndose de la conexión teleológica del mundo en Dios, demostró que existe un reino de espíritus finitos y que en él la creación retorna a su principio: así como se desprendió del intelecto divino, así encontrará su término en la esencia espiritual.[311] Y deduce mediante otra demostración metafísica la articulación del mundo de los espíritus según la cual Dios está separado del reino de los ángeles y éste del de las almas humanas.[312] De este modo, la filosofía medieval ha creado una metafísica completa de las sustancias espirituales que ha mantenido largo tiempo su poder sobre el pensamiento de los pueblos europeos aun después de que, a partir de Duns Scoto, los ataques contra ella van cobrando creciente amplitud y peso.

Nos acercamos a la sublime concepción de la Edad Media que se pone al lado de la metafísica de la naturaleza, creación del espíritu griego. Se

[311] Tomás, *Contra gentil.*, II, c. 46, p. 192 a; c. 49 *ss.*, p. 197 y 198.

[312] En la misma conexión la argumentación que se desarrolla *ibidem* a partir de la página 199 b.

trata de la filosofía de la historia y de la sociedad montada sobre la doctrina de las sustancias espirituales. Si el pensamiento medieval ha dependido diversamente del pensamiento de los pueblos antiguos, en este terreno es creador, y los rasgos de la actividad política del hombre medieval que más nos llaman la atención se hallan condicionados por este sistema de ideas; a este respecto podemos pensar en el carácter teocrático de la sociedad medieval, en la pujanza de la idea imperial en la misma o en la unidad de la cristiandad tal como se presenta sobre todo en las Cruzadas. Así se nos muestra de nuevo cuán importante ha sido la función que ha incumbido a la metafísica dentro de la sociedad europea. También se hace patente cómo, a medida que avanza, se va acumulando una antinomia tras otra, pues ninguna se resuelve definitivamente. Tiene gran parecido en esto a esos héroes legendarios que, cuanto más se debaten, tanto más se enredan en sus lazos.

Esta metafísica concibe nuclearmente las sustancias espirituales que constituyen el reino de Dios como voluntad y por eso la vida humana e histórica consiste en la cooperación de la voluntad de estas sustancias creadas con la Providencia divina, la cual con su omnipotencia conduce a todas a su fin. Este esquema de la vida es del todo diferente de la consideración típica de los antiguos. Estos habían formado su concepción de la divinidad partiendo del cosmos, y hasta sus mismos sistemas teleológicos no conocen más que una inteligibilidad de la conexión cósmica. Ahora Dios entra en la historia e inclina a los corazones a la realización de sus fines. Por eso el concepto de la inteligibilidad del mundo es reemplazado por el de la realización de un plan con respecto al cual esa inteligibilidad absoluta no es más que medio, aparato. Se cuenta con una meta segura de desarrollo y la idea de fin cobra así un nuevo sentido.

Como hay que pensar este plan de Dios junto con la libertad de los hombres, se coloca en el centro de la metafísica cristiana de la historia el problema planeado por la antinomia entre la libertad y una conexión cósmica objetiva que determina a los hombres. Este problema corresponde, dentro del mundo histórico real, a ese otro que vimos surgir en la Edad Media en torno a la noción de Dios a propósito de la antinomia entre la conexión mentalmente necesaria y la voluntad libre.[313] Desde la oposición entre los padres griegos y latinos y la disputa pelagiana ha adoptado formas muy diversas. Pero así como no se pudo pensar sin contradicción la relación entre la subsistencia de las ideas y la existencia de las cosas singulares, tampoco hubo sortilegio formalista conceptual capaz de explicar la relación interna entre la voluntad divina creadora, conservadora y providente y la libertad, la culpa y la infelicidad de la voluntad humana. Si en el primer caso fué imposible construir un sistema objetivo e irreprochable sobre

[313] *Vid.* sección tercera, VI, pp. 302 *ss.*

el concepto de sustancia, tampoco en el segundo se pudo arrancar al principio de causalidad el establecimiento de una relación interna real entre los elementos del sistema de causas y efectos que pudiera dejar sitio a la voluntad. La fórmula a que llegó en este punto el pensamiento metafísico de la Edad Media fué la siguiente. Toda acción de un sujeto finito, sea una cosa natural o una voluntad, recibe en cada momento la fuerza para su acción de la causa primera. Sin embargo, la acción de las sustancias finitas, en comparación con la acción de la causa primera, no es algo así como la acción de un eslabón intermedio de la concatenación causal en comparación con la sustancia o primera causa de la cadena. El efecto producido por una criatura finita, también, por lo tanto, por una voluntad, se halla condicionado por completo por su índole y, también por completo, por la de la causa primera. Lo real finito es, en el orden teleológico, como un instrumento en las manos de Dios y éste lo utiliza con arreglo a la naturaleza del instrumento, si bien dentro de su nexo final. Así, pues, Dios utiliza la voluntad del hombre a tenor de su índole, que implica libertad, y en la dirección de su fin último, que implica la semejanza con Él, es decir, de nuevo la libertad.[314] Pero en vano las fórmulas esbozadas por Santo Tomás tratan de escabullirse entre el deísmo, que reclama para Dios la perfección de la acción, similar en esto al constructor de una máquina, de suerte que su mundo no necesita de constante ayuda, y el panteísmo, el cual infiere de la conservación constante de todos los seres individuales la causación completa de todas las acciones que parten de ellos. Cuando en lugar de mostrar gnoseológicamente el origen de estos diversos componentes de nuestra noción de la vida y de poner así en claro la mera significación psicológica de esta antinomia se trata de conciliar lo inconciliable mediante artificiosos dispositivos brotan por todas partes las contradicciones. No nos es posible pensar conexión causal allí donde pensamos libertad. Tampoco podemos demarcar extrínsecamente ambas cosas. Y cualquiera que sea el tipo de la demarcación extrínseca que intentemos, no podrá hacernos comprensible la creación de los seres finitos por Dios de suerte que Éste quede absuelto como autor del mal; no podrá disipar la contradicción entre la presciencia divina y la libertad del hombre.

La nueva visión del reino de los espíritus se refleja en la poesía medieval creada por los pueblos germano-latinos cristianizados, en la epopeya caballeresca y en la *Divina Comedia.* En esta poesía medieval no se nos presentan, por de pronto, tipos ya perfilados que actúan en reciprocidad, sino historias de la vida del alma, especialmente de la voluntad, como dice Agustín: *immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt;* luego, consideración de esta historia de la voluntad según sus relaciones con la voluntad providencial de Dios; pero en esta concepción se encierra una no resuelta esci-

[314] TOMÁS, *Contra gentil.*, III. c. 66-73, especialmente pp. 364 a, 367 a, 375 a.

sión entre el íntimo desarrollo libre y el oscuro fondo de fuerzas de todo género que influyen en él.

El reino de los espíritus individuales verifica un metafísico nexo final expresado por la Revelación. En esto se halla de acuerdo toda la Edad Media europea, y sólo la cuestión de qué cantidad de este contenido de toda la historia puede ser conocido en conceptos se decide de diferente manera.

La metafísica del curso de la historia y de la organización de la sociedad encuentra durante la Edad Media su razón última en la conciencia de que el contenido ideal de este curso y de esta organización radica en Dios, se halla anunciado en la Revelación, se ha realizado según su plan en la historia de la humanidad y en ella seguirá realizándose. En este aspecto ha tenido lugar un progreso de gran importancia con respecto a la antigüedad. La vida de fines de la humanidad, tal como se va desplegando en los sistemas culturales y va actuando a través de la organización externa de la sociedad, fué reconocida como un sistema unitario y reconducida a un principio explicativo. De esta suerte el conocimiento de la conexión interna que se da en los procesos de la sociedad humana cobró un interés por completo independiente del propósito de la instrucción técnica para la vida profesional.[315] Este conocimiento se buscó en las celdas monacales por una inmersión más profunda en la idea de la providencia de Dios o fué utilizado por los publicistas de la curia y por los de la corte imperial al servicio de los partidos.

Pero si el método de la ciencia política de Aristóteles fué ya insuficiente por no haber utilizado para el análisis conceptos causales procedentes de otras ciencias más elaboradas, y de esta suerte no pudo explicar cada uno de los nexos finales, tales como vida económica, derecho, religión, etc., por medio de un conocimiento analítico, sino apelando a la noción deficiente de una teleología anidada en lo físico,[316] la Edad Media era todavía menos propensa a analizar metódicamente las conexiones que se ofrecen en los diversos sistemas culturales y que sirven de base a la organización exterior de la sociedad y a utilizar para una explicación los contenidos parciales de la realidad social así obtenidos. Además, la realidad social, tal como se ofrecía a la Edad Media, recibió el contenido de la vida histórica de una etapa más baja de diferenciación. La mirada del observador veía en cada contenido espiritual su conexión con la ley de Dios o su antítesis. Religión, verdad científica, moralidad y derecho no fueron considerados por el pensamiento medieval como nexos finales relativamente independientes, sino que para este pensamiento no había en ellos más que un solo contenido ideal, y únicamente su realización bajo las condiciones diversas de la naturaleza y de la acción de los hombres parecía producir la diversidad de estas

315 *Vid.* sección segunda, VIII.
316 *Ibid.*

formas de vida. Así se vió en Dios, en la medida en que contiene el ideal de la razón, la fuente del derecho natural, que fué considerado como una norma imperativa y la más alta, por cierto, por consiguiente, como el derecho de verdad.[317] Por eso, el contenido ideal de la vida histórica no fué analizado y expuesto en la forma en que se da en ella realmente, como derecho, moral, arte, etc., sino que fué buscado en Dios con una indeterminación uniforme y sublime, y toda explicación al por menor se abandonó al sistema de condiciones bajo las cuales este contenido ideal se realiza en el teatro del mundo. Esta metafísica medieval de la sociedad ha planteado, sí, el problema de las ciencias del espíritu con una inspiración universal pero, en lugar de marcar la solución metódica, ha diseñado un grandioso esquema teológico de la articulación de la vida histórica.

Por eso la Edad Media no conoce ningún otro estudio de las propiedades universales del derecho, de la moral, etc., fuera del metafísico. Y cuando los cimientos de la metafísica se resquebrajan íntimamente debido a la contradicción entre la voluntad de Dios y la necesaria conexión del cosmos en su entendimiento, entre la economía de la salvación y las verdades eternas, ese resquebrajamiento afecta también a la metafísica de la sociedad. La nueva antinomia que surge se añade a la que existía entre la libertad humana y la providencia divina. Los mandamientos y los actos de Dios, las instituciones y realidades que a ellos se deben, se hallan en contradicción, ora tácita ora expresa, con la construcción basada en la necesidad del pensamiento. Lo que sigue nos mostrará que la voluntad y el plan divino constituyen la parte más poderosa de esta metafísica teológica, y por eso dijeron también la última palabra:

De la conciencia, que la Revelación despierta, se desprende la luz que ilumina para esta metafísica medieval de la sociedad la conexión interna de la historia universal.

La unidad de la historia universal se halla en el plan de Dios. "No es de creer, dice Agustín, que Dios, que no ha dejado sin adecuación en sus partes y sin amigable armonía, no ya a los cielos y a la tierra, a los ángeles y a los hombres, sino la parte interna de los animalitos, que tan ligeramente despreciamos, las alitas del pájaro, la florecilla del prado y la hoja del árbol,

[317] Con la mayor claridad se desarrolla en TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, II, 1, quaest. 90 *ss.* (donde comienza su filosofía del derecho:) 1. *lex* = *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (quaest. 90, art. 4); 2. *lex aeterna* = (ya que Dios rige el mundo como monarca) *ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens* (quaest. 91, art. 1). esta *lex aeterna* es norma vinculadora de género supremo y origen de toda otra norma vinculadora; 3. *lex naturalis* = *participatio legis aeternae in rationali creatura:* mediante una participación del hombre en la ley eterna surge de la *lex aeterna* en Dios la *lex naturalis*, que constituye la norma por todas partes igual de las acciones humanas (quaest. 91, art. 2).

haya querido excluir el reino de los hombres, sus relaciones de señorío y dependencia, de las leyes de su providencia."[318] Esta conexión del plan de la Providencia se halla fijada en su principio, medio y fin por la Revelación. Nuestros primeros padres, en quienes todos pecamos, Cristo, en quien todos fuimos redimidos y el juicio final venidero, son los puntos fijos entre los que se enhebra la interpretación de los hechos de la historia. Esta interpretación es exclusivamente teleológica. Los miembros del curso histórico no son los de una serie causal, sino los de un plan. La cuestión que legítimamente se plantea a cada hecho histórico no es la de sus relaciones causales con otros hechos o circunstancias más generales, sino la de su relación final con este plan. Por eso, si es verdad que los historiadores medievales recurren a la explicación pragmática de las acciones de las personas, no es menos cierto que jamás se les presentan los grandes trozos de la historia dentro de una conexión causal. Esta metafísica de la historia universal busca en ella, como explicación de su conexión, un sentido, como nosotros lo buscamos en la obra de un poeta.

La reflexión cristiana se vió obligada a semejante interpretación teleológica de la historia en primer lugar por las objeciones del enemigo. Por eso la metafísica de la historia surge ya por la fuerza de las cosas en la época de los padres, de las luchas entre el cristianismo, la fe pagana en los dioses y el judaísmo, y la Edad Media no hizo sino proseguirla. ¿Por qué, preguntaban los enemigos del cristianismo, había que mejorar la ley que Dios había dado a través de Moisés, ya que no se mejora más que lo que está mal hecho?[319] ¿Por qué el romano tiene que abandonar las convicciones religiosas en que descansa la sociedad y la educación común que une a los educados en humanidad?[320] ¿Por qué, preguntaban Celso y Porfirio en sus escritos polémicos contra el cristianismo, se le ha ocurrido a Dios después de un tan largo trecho de la historia, que había que redimir a los hombres?[321] Después que los bárbaros comenzaron a amenazar al Imperio romano, cuando los godos cristianos conquistaron y devastaron Roma, surgió la cuestión que nos coloca más al fondo todavía de la interpretación de la historia universal: ¿no es el cristianismo la causa de todas las nuevas desdichas del Imperio, o cómo es posible, frente a los reproches que en este sentido se le hacen, interpretar esta enorme crisis política?[322] Las primeras

[318] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* v, c. 11, cf. ORÍGENES, *C. Cels.*, II, c. 30. En SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, retorna siempre esta idea directiva, por ejemplo, IV, c. 33, v, c. 21.

[319] Pregunta que hace por carta Marcelino a Agustín. *Epist.* 136.

[320] Así, por ejemplo, Celso en ORÍGENES, *Contra Celso*, v, c. 35 *ss.*

[321] Celso en ORÍGENES, *Contra Celso*, IV, c. 8, Porfirio en SAN AGUSTÍN, *Epist.* 102 (*Sex quaestiones contra paganos expositae*, quaest. 2. *De tempore christianae religionis*).

[322] Contra esta objeción se endereza la obra principal de SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*. Cf. lib. I, lib. II, c. 2. También se refieren a ella los siete libros *Historiarum adversum paganos* de Orosio. Cf. I, prol. corresponde a la indicación de Agustín

de estas cuestiones provocaron una interpretación de la historia interna de las ideas religiosas y filosóficas que ya estaba como en germen en la conciencia histórica cristiana.[323] La última cuestión obligó a inscribir el Imperio romano dentro del círculo de esta consideración metafísica, y para contestarla se elaboraron los primeros esbozos de una amplia filosofía de la historia, la *Ciudad de Dios* de San Agustín y las *Historias* de su discípulo Orosio.

Sobre estos enigmas meditó el espíritu crisitiano, histórico en su esencia, mirando retrospectivamente hacia formaciones de la vida espiritual ya ultimadas, que interiormente eran cosa ida, y fué incitado a la consideración histórico-universal cuando la noche del Imperio bárbaro pareció precipitarse sobre el Imperio romano. Surgió de esta suerte la solución de estos enigmas por medio de la idea de un desarrollo interno del género humano, como una unidad, en una serie gradual en la que cada etapa anterior es la condición necesaria de la siguiente. Las etapas no se hallan condicionadas como efectos en una conexión causal, sino colocadas como partes integrantes en el plan de Dios. Y la idea de la marcha a través de ellas se mantiene en los límites de un esquema según el cual el avance se opera por una adaptación de la educación divina a la condición temporal del género humano. Tertuliano considera al género humano, en atención a su educación religiosa, como un solo hombre que avanza aprendiendo en las diversas edades de la vida para recorrer las etapas necesarias de su desarrollo. La marcha religiosa del género humano muestra, según él, un crecimiento orgánico. La imagen del organismo, que fué utilizada como hilo conductor para entender las relaciones de las partes con el todo en la sociedad, es empleada por él para explicar la forma en que lo anterior trae y condiciona lo posterior.[324] Clemente de Alejandría ha coordinado la filosofía griega con esta serie gradual de la educación por medio de su teoría del logos;[325] sin embargo, una doctrina tan generosa no ha tenido consecuencia alguna para el curso inmediato de la metafísica de la historia. Agustín encuentra también que los cambios que tienen lugar dentro de la religión revelada se hallan condicionados por un desarrollo de la humanidad que es comparable a las eta-

de combatir la idea de una corrupción del mundo y de la sociedad humana a consecuencia del cristianismo; por eso amontona todos los casos de desdicha, *praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro saecula reperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem.* Fué un modelo fatal para la historiografía de la Edad Media.

[323] *Vid.* sección tercera, I.

[324] TERTULIANO, *De virginibus velandis*, p. I.

[325] CLEMENTE, *Stromata*, I, c. 5, p. 122 (Sylb.), de la filosofía: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

pas de las edades de la vida.[326] Así, pues, la misma concepción domina en éste y en otros padres de la iglesia. La humanidad es una unidad, similar a un individuo, que tiene que atravesar un desarrollo en su vida pero que, como un infante, recibe las reglas de este desarrollo del educador que actúa con arreglo a plan. Junto a esta profunda articulación de la historia de la humanidad corre la división más superficial que la descompone en edades que corresponden a los días de la creación.

Esta idea de la conexión interna de la historia de la humanidad que, siendo tan flúida e inaprehensible, parecía tener que desflecarse entre los rudos hechos de la historia, cobró un perfil y cuerpo más apretado gracias a la conexión de las nociones religiosas y seculares en que entró. La separación de la esfera religiosa de la sociedad con respecto a la secular se había basado en la independencia de la experiencia religiosa y de la vida comunal religiosa montada sobre ella, vida que supo mantenerse aún frente al dominio universal romano y que se afirmó en el sentimiento de su invencibilidad. Había sido expresada por primera vez por la sentencia de Cristo: al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios. Mediante esta separación, la ley y el estado divinos, que habían sido la última palabra de la filosofía antigua en las escuelas estoicas, se habían escindido en un orden secular de la sociedad y una conexión religiosa. A este tenor la concepción más circunstanciada de la conexión de la historia y de la sociedad se apoyó en dos círculos históricos de ideas, uno de ellos tenía por objeto la iglesia, otro el imperio mundial de Roma, sus predecesores y su destino. Como esta doctrina de la sociedad partía de la voluntad y del plan de Dios, no podía deducir puramente de un contenido racional la conexión de la historia, sino que tenía que interpretar el plan de Dios partiendo de las grandes circunstancias históricas de esta voluntad. La construcción especulativa no hizo sino añadirse *a posteriori* a esta interpretación religiosa, y de ello nos damos cuenta por sus lagunas. Pero esta interpretación trabajaba con un material mísero. El carácter nada científico del espíritu medieval y el señorío que sobre él ejerció la superstición sólo se pueden comprender considerando su posición frente a los hechos históricos y a la tradición histórica. Pues, sean cualesquiera las causas que lo han determinado a adoptar una actitud tan poco crítica, lo cierto es que se hallaba frente a la autoridad de una tradición mutilada y falsificada del mundo antiguo. Y al confluir esta situación suya frente a las ciencias históricas con el estado de su pensamien-

[326] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 138, c. 1, para resolver el problema planteado por Marcelino (*vid.* nota 317): *quoties nostrae variantur aetates: adolescentiae pueritia non reditura cedit; juventus adolescentiae non mansura succedit; finiens juventutem senectus morte finitur. Haec omnia mutantur, nec mutatur divinae providentiae ratio, qua fit ut ista mutentur... aliud magister adolescenti, quam puero solebat, imposuit.*

to científico-natural fueron extendiéndose densas sombras y seres fabulosos por todos los ámbitos de la tierra.

Entre los elementos con los que se compone en la Edad Media la explicación de la organización exterior de la sociedad el más importante fué la idea de la iglesia. Ella determinaba el carácter teocrático de la concepción social de la Edad Media. Las sustancias espirituales de todo orden se hallan enlazadas en la iglesia en un cuerpo místico que, partiendo de la Trinidad, y de los ángeles que le están más cerca, desciende hasta los mendigos en las puertas de las iglesias y a los siervos que humildemente oyen la misa en el último rincón del templo.

El núcleo creador de esta visión se halla en las epístolas de Pablo. Pablo señala al cristiano como miembro del cuerpo de Cristo; bajo la cabeza de Cristo, los miembros de la comunidad forman un organismo por la unidad del espíritu. Dentro de este organismo los miembros tienen funciones diversas pero necesarias a la vida del todo. Por eso, todos los miembros padecen con cada miembro. En esta visión paulina de la vida de la comunidad cristiana la transferencia del concepto de organismo es una metáfora, y jamás ha pensado Pablo en rebajar la conexión de la vida ético-religiosa de la comunidad al tipo de vinculación natural de la vida orgánica. Pero esta metáfora expresa directamente el hecho de una unidad de naturaleza bien diferente de la de un todo político. Porque el "pneuma" es en la comunidad una unidad real, un vínculo real, lo mismo que la psique en un cuerpo humano. Y en esta acepción la metáfora del organismo recibe un sentido más preciso.

Cuando de las comunidades a que se refería la profunda visión pauliana surgió la organización jurídica y política de la iglesia católica originó un concepto en el cual esta ciudad de Dios fué representada como sostenida por un vínculo real al que correspondía una especie de existencia entre los individuos. Podemos conocer los "momentos" que han plasmado este concepto. La idea de la iglesia como un cuerpo animado por el espíritu unitario de Dios se apoya, primeramente, en la concepción de la comunión, que ve en ésta el sacramento de la incorporación a la iglesia. Esta concepción, tal como ya la encontramos perfilada en San Agustín, es posible porque se entiende por cuerpo de Cristo la iglesia; por eso tiene lugar en la comunión la participación en este cuerpo de Cristo, es decir, en la iglesia fuera de la cual no hay salvación, la incorporación del individuo a la iglesia.[327] La idea del vínculo real que sostiene a la iglesia se apoya, en segundo lugar, en la noción de una transmisión de carácter efectivo, por medio de la cual fuerzas del mundo suprasensible descienden, en las órdenes sagradas, hasta el clero y fluyen, por decirlo así, en forma escalonada, jerárquica; con

[327] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 57, c. 7; *Serm.* 227 y 272; *De civ. Dei*, XXI, c. 19 *ss.* siguiendo a los antiguos.

la ordenación se produce la capacitación espiritual que distingue del laico y por medio de la cual ejerce el clérigo sus funciones. De este modo la idea de la iglesia como *corpus mysticum Christi* cobra una figurabilidad sensible. Como al mismo tiempo esta iglesia es una ciudad de Dios, un todo parecido al estado, con amplísimas facultades, el concepto de la unidad del organismo eclesiástico es trasladado a este cuerpo político. Esto trae como consecuencia que el Espíritu, que actúa desde arriba, aparezca como titular de poderes que son ejercidos por la iglesia a través de su cuerpo. El cargo con que se inviste al clérigo en la ordenación le atribuye el derecho y el deber de ejercer, dentro de una competencia determinada y dentro de una determinada circunscripción espacial, el encargo perpetuo que recibe. Los poderes de la iglesia dentro de la sociedad se pueden representar, como facultades que son, mediante conceptos jurídicos y articulares, por lo tanto, en un orden jurídico, el derecho canónico y, por otra parte, como proceden de Dios, les corresponde la validez máxima dentro de la sociedad humana. Así surgió la visión de la totalidad de la iglesia compuesta de cabeza y miembros y en la cual habita, como en su cuerpo, la unidad que le ha sido transmitida desde el mundo trascendente y que verifica un orden divino de salvación: como alma de este cuerpo realiza el fin supremo con las máximas facultades; así como en comparación con este fin todos los intereses en que viven los órdenes políticos no son más que medios, así también le están sometidos todos los órdenes políticos.

Esta es la idea fundamental del orden social teocrático de la Edad Media. Los teólogos, especialmente San Agustín, han expuesto teóricamente estas ideas fundamentales. Al acoger la combinación estoica[328] del derecho natural con una metafísica teleológica, resultó que aquel derecho natural coincidió con el derecho divino, cuyo titular era la iglesia, y así pudieron presentar el derecho eclesiástico como procedente del divino y eterno plan de salvación, por esto, válido por sí e inmutable frente a los estatutos humanos,[329] y considerar como inválidas las disposiciones y leyes del estado que vulneraran las leyes de la iglesia.[330] En conexión con toda la teleología cristiana que acabamos de exponer, subordinaban el estado,

[328] *Vid.* sección segunda, VIII, p. 235.

[329] SAN AGUSTÍN, *Tract.* VI, 25 ad. c. 1 JOANN., v. 32: *divinum jus in scripturis divinis habemus, humanum jus in legibus regum; Ep.* 93, c. 12. Cf. ISIDOR., *Etymol.*, v, c. 2: *omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent.* En cuanto al concepto de *lex naturalis*, que abarca en calidad de legislación divina lo mismo lo moral que lo jurídico, es especialmente importante, entre Agustín y Tomás, Abelardo, en su *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum.*

[330] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 105, c. 2; *Serm.* 62, c. 5. Acerca del concepto del derecho natural en Tomás de Aquino y su distinción entre *lex aeterna y lex naturalis*, *vid.* anteriormente en este capítulo, p. 317.

como medio o instrumento, al cuerpo místico de Cristo o iglesia.[331] Pero mientras los teólogos desarrollan esta teoría, el poder monárquico estatal del Imperio romano se ha mantenido sobre las bases del derecho romano tradicional; sólo poco a poco las ideas eclesiástico-cristianas van penetrando en la vida política y los canonistas las van introduciendo con fuerza creadora en la trama científica de la jurisprudencia positiva. Destacamos tan sólo las ideas fundamentales. La corporación de la iglesia descansa en la inmediata institución divina; se halla regida por el rey de los cielos; desde esta voluntad trascendente le desciende el espíritu de Dios; y el modo de su actuación en la iglesia se halla establecido también por la institución divina, determinado, por lo tanto, en formas jurídicas, a las que se vinculan la comunicación de la gracia lo mismo que las facultades de la iglesia fundadas en ella; la forma de esta constitución es la expresión jurídica del hecho de que en ella la voluntad divina se canaliza desde el mundo trascendente al mundo terrenal y, dentro de éste, se escalona y jerarquiza a partir del representante de Cristo. Podemos darnos cuenta de cómo al sistema de la jerarquía le corresponde, por dentro, una idea típicamente emanantista y así lo comprobamos con la representación de la jerarquía celestial y la terrenal por el Areopagita y el efecto que esta representación ejerció en toda la Edad Media; la idea de Dios se resuelve en una corriente y proceso vivos; a partir de Dios, una conexión volitiva se extiende por toda la conexión natural.

Este orden teocrático de la sociedad de la Edad Media coloca en lugar de los principios políticos que habían imperado en Occidente el de la autoridad que procede de Dios. La visión que en él opera ha transformado toda la concepción de la sociedad en la Edad Media. En la jurisprudencia surgió un concepto de corporación a cuyo tenor los individuos naturales, que se hallan trabados en ella, no hacen sino representar al sujeto jurídico real que, incorpóreo e invisible, no puede obrar más que por sus miembros; se formaron los más importantes conceptos de derecho público acerca de la representación y del cargo personal. En la ciencia política surge la fundación teológica del concepto de estado y, en alianza con ella, una primera metafísica de la sociedad que se hallaba fundada en la metafísica general y que abarcaba toda la realidad entonces conocida de los fenómenos históricos y sociales.

Pero lo que originó y consolidó el poder de esta doctrina teocrática de la sociedad fué el modo como su idea fundamental se aliaba con los elementos más diversos; respecto a la antigüedad, con los conceptos de la filosofía griega y del derecho romano, así como con el hecho del Imperio

[331] Dentro de la exposición de Agustín en el libro XIX *De civ. Dei*, especialmente c. 14: la meta o fin de la *terrena civitas* es la *pax terrena* mientras que la de la *caelestis civitas* la *pax aeterna* y el fin del hombre se halla en esta última.

romano; y con respecto a la vida de los pueblos germánicos, con ideas e instituciones jurídicas y políticas. Pero aquí había surgido todo un haz de ideas seculares que fué sometido en parte por el sistema teocrático y se fundió con él, y que en parte actuó frente a él.

Estando el Imperio romano todavía en pie, aunque conmovido en sus raíces por el ímpetu de los bárbaros germanos, escribió San Agustín su *Ciudad de Dios*, en la que enfrentaba ésta a la ciudad de los hombres. Según esta obra el Imperio romano universal es una representación de la *civitas terrena* en su etapa última y más poderosa. Los romanos han recibido de Dios el señorío universal porque subordinaron a la suprema pasión terrena, sobre todo al deseo de gloria, por la que presumían seguir viviendo después de la muerte, todas las pasiones inferiores; su sacrificio por el estado terrenal es para los cristianos una figuración del sacrificio que se debe a la ciudad celeste.[332] Después de las explicaciones político-filosóficas de Polibio, la idea del Imperio romano universal había sido remachada en la literatura histórica del Imperio por los míseros manuales de un Floro y de un Eutropo; San Agustín fijó en su esquema el sentido que convenía al Imperio romano universal dentro del plan de la Providencia y, al mismo tiempo, estableció los límites que parecían convenirle desde el punto de vista del cristianismo. Cuando la iglesia colocó después la corona imperial en las sienes del gran rey de los francos, la idea de la monarquía romana universal se puso en contacto más íntimo con el concepto de una cristiandad unitaria abarcada por la iglesia. Pocos años después (829) dos concilios, el de París y el de Worms, partiendo de la doctrina del cuerpo único de la cristiandad, han desarrollado que este cuerpo se halla regido, por un lado, por el sacerdocio y, por otro, por la realeza.[333] Como vemos, en la construcción de la monarquía universal confluyen, de este modo, una realidad y una conexión conceptual. Y se perseguía su idea, hacia atrás, bajo la influencia del pasaje del libro de Daniel que habla de los cuatro imperios en el país de Oriente: imágenes fabulosas de las cuatro monarquías universales se convirtieron en el esquema de la historia política.

Estas realidades históricas y políticas, mezcladas con sus fábulas correspondientes, recibieron su lugar en el sistema teocrático y una interpretación en conexión con sus principios más profundos. Ya los estoicos habían puesto en relación la monarquía divina con el estado romano universal; del plan

[332] San Agustín, *De civ. Dei*, v, c. 12 *ss*.

[333] *Concil. Parisiense*, 829 (Mansi, t. xiv, p. 537 f). *Const. Worm. (Monum. Germ. Legum*, i, p. 333, rescr., c. 2 y 3): 2. *Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus sit.* Esto se demuestra por los pasajes de Pablo a que hemos aludido. 3. *Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus.*

unitario de Dios y la unidad del género humano como objeto suyo se deriva la monarquía en el sentido de Dante, es decir, el estado universal que corresponde al estado espiritual unitario de la iglesia. Dante ha expuesto esta conexión de modo enérgico con una serie de argumentos cuyo nervio es el mismo. El género humano, una parte del universo gobernado por Dios, tiene un fin unitario que consiste en el desenvolvimiento de todas las fuerzas intelectuales y prácticas de la naturaleza humana. Ahora bien, la manera más segura de coordinar una pluralidad para un fin es la de una fuerza unitaria, del mismo modo como la razón gobierna todas las fuerzas de la naturaleza humana, el cabeza de familia su casa, el príncipe su estado y Dios, finalmente, el mundo entero dentro del cual se halla contenido el género humano. Sólo de este modo se realiza la paz entre los hombres y se establece la semejanza con lo perfecto, con el gobierno de Dios en el mundo. Sólo así se cumple con la condición exterior para el establecimiento de la justicia, pues un sistema de estados en pugna no poseería ninguna instancia suprema para resolver conforme a derecho. Sólo así, finalmente, se crea el supuesto interno de que necesita la justicia, ya que el emperador, cuya jurisdicción no encuentra límites más que en el Océano, no puede tener ningún deseo más y ningún apetito puede enturbiar en él la justicia. Con todos los recursos silogísticos de la época, concluye el gran poeta que sólo el imperio como estado universal puede procurar una situación satisfactoria al género humano.[334] Como ocurre con todas las deducciones de la metafísica medieval de la sociedad, también ésta pudo ser combatida fácilmente por intereses contrarios y ser sustituída por otra. Los defensores del derecho de las monarquías particulares pudieron interpretar la voluntad de Dios partiendo de la diversidad de las condiciones de vida, de las costumbres y el derecho de cada pueblo, en el sentido de la idea nacional.[335]

La coordinación más detallada del estado en la conexión teocrática que hemos señalado ha sido diferente según el valor cambiante atribuído al Imperio y a la vida estatal en general. Podemos distinguir tres modos diversos de apreciar el valor del estado secular.

San Agustín sólo al "estado cuyo rey es Cristo", es decir, a la iglesia, lo consideraba como fundación de Dios y expresión del orden moral del mun-

[334] Dante dedica todo el primer libro de su *Monarquía* a desarrollar este principio. También en esto encontramos en Occam una ponderación aguda de razones y contrarrazones que ya no reconoce la consecuencia lógica de la construcción metafísica: Occam, *Dialogus*, p. III, tract. 2, l. 1, c. 1-9.

[335] También Tomás de Aquino destaca en su comentario a la política de Aristóteles, lib. VII, lect. 3, que es necesario un ámbito moderado del estado para que exista el orden en él; cf. Juan de Paris, *De potestate regia et papali*, c. 3 (en *Monarchia*, II, p. 111, de Goldast) y el tratamiento más completo del problema por Occam, *Dialogus*, p. III, tract. 2, l. 1, c. 1 *ss.*; Occam rechaza toda solución metafísica del problema y no permite más que una solución según la situación histórica, c. 5.

do que descansa en Él, mientras que la propiedad y las relaciones de dominación las derivaba del pecado original. Por eso el estado secular, si no se hallaba al servicio del celeste, era una creación del egoísmo: *civitas diaboli.*[336] Así estableció la concepción jerárquica de la vida estatal según la cual el estado es un instrumento, sin valor en sí, al servicio de la iglesia, para la protección de la verdadera fe y para la lucha contra los infieles. Gregorio VII y los representantes de su política papal han sostenido el mismo punto de vista[337] y durante toda la Edad Media ha encontrado representantes en el partido papal extremista. Pero entre los metafísicos políticos más destacados de la Edad Media encontramos, en conexión con el estudio de Aristóteles, otra estimación de la vida estatal. Tomás de Aquino y Dante señalan el punto culminante de esta metafísica política; ambos se hallan muy alejados del punto de vista de Agustín y, por muy diversa que sea su actitud en esta cuestión, rechazan la derivación de la vida estatal del pecado original y encuentran más bien que se funda en la naturaleza moral del hombre.

Tomás de Aquino es el representante principal de la segunda dirección en lo que se refiere a la estimación de la vida estatal. Fijaba su misión en la realización de aquel sistema de condiciones a que se vincula el fin religioso en la existencia humana. Esta concepción corresponde a la concepción general de la Edad Media que considera la vida secular como un medio y una base para la realización de la vida religiosa, lo que ha encontrado su expresión clásica en la ética de Alberto Magno y en la de Tomás de Aquino. El fin último de la sociedad humana es, según el *Régimen de príncipes* de Santo Tomás, llegar a gozar de Dios por una vida virtuosa. Este fin no puede alcanzarse por las fuerzas de la naturaleza humana, sino sólo por la gracia de Dios. Por esto la realización de la vida virtuosa en la comunidad estatal constituye un medio para alcanzar un fin que está más allá de lo que puede procurar el estado, y es realizado por el rey de los cielos y por su delegado el sacerdote. Por lo tanto, a esta jerarquía le está subordinada la jerarquía secular.[338] Empleando Santo Tomás una comparación que procede del tiempo de los padres de la iglesia y que ha sido utilizada muchas veces por los pensadores medievales, encuentra que la relación del estado

[336] San Agustín, *De civ. Dei*, xiv, c. 28; xv, c. 1-5; xvi, c. 3, 4; xix, c. 15-23 La comparación del estado con un animal salvaje empleada por Platón y por Hobbes, se emplea también por Agustín apoyándose en el Apocalipsis, *De civ. Dei*, 20, c. 9.

[337] Gregorio VIII en la *Bibliotheca de Jaffé*, ii (1865), lib. viii, ep. 21, a. 1081, p. 457· *quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, Deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt?*

[338] Santo Tomás, *De regimine principum*, i, c. 15. Coincide con esto, *Summa theol.*, ii, 1, qu 93, especialmente art. 3 y 6.

secular con la iglesia es una réplica de la relación del cuerpo con el alma.[339] Esta estimación de la vida estatal es la más extendida entre los escritores medievales y Santo Tomás, el más prudente de todos los mediadores, ha acertado también en este caso con la fórmula más equilibrada.

Un tercer punto de vista lo tenemos en una estimación mayor de la vida estatal. Considera el imperio y el sacerdocio como dos poderes que proceden igual e inmediatamente de Dios, y cada uno de los cuales ejerce una función independiente en el mundo moral. Reconoce, por lo tanto, al estado y a la iglesia la misma soberanía. Esta consideración del imperio trata de ser fundada por los representantes literarios de las pretensiones imperiales, desde Enrique IV.[340] Es desarrollada con hondura por Dante en su obra *La monarquía*, sirviéndose de proposiciones de Aristóteles y de Santo Tomás, pero con un lenguaje más poderoso y también con un estilo de pensamiento más vigoroso del que nos muestra el de Aquino. El fin de cada parte de la creación se halla en su actividad peculiar. Ahora bien, un solo hombre no puede realizar lo contenido en la facultad racional, sino que sólo el género humano puede desenvolver la facultad racional teórica y, en segundo lugar, la práctica, por entero. La condición para el logro de este fin se halla en la paz universal y ésta es la que asegura la monarquía; mantiene la justicia y conduce la acción de cada uno hacia la meta única.[341] De esta suerte, la monarquía guarda la siguiente relación con el orden teocrático de la sociedad. Entre todo lo que existe sólo el hombre se halla a caballo entre un mundo pasajero y otro imperecedero. Por eso, en la medida que es pasajero tiene una meta distinta a la que le conviene como imperecedero. La insondable profundidad de la Providencia le ha señalado un fin con la felicidad en esta vida, que consiste en la realización de su virtud propia, y otro fin con la beatitud de la vida eterna, que consiste en gozar de la visión de Dios. Llegamos al fin primero en la vía del conocimiento filosófico por medio de nuestras virtudes intelectuales y morales, y alcanzamos el otro fin en la vía de la revelación por medio de las virtudes teologales. La dirección del afán hacia el fin primero corresponde al emperador y hacia el otro al papa. El imperio gobierna por medio del conocimiento filosófico al género humano para su felicidad temporal y el papa lo conduce por medio de las verdades de la revelación a la vida eterna.[342] Esta estimación independiente del estado que encontramos en Dante conduce en

[339] Así ya en las *Constituciones apostólicas*, II, c. 34, p. 68 1 c (Migne) y en la *Orat.* 17 de Gregorio Nacianceno, c. 8, p. 976 B (Migne) y también en muchos escritores medievales, y en Santo TOMÁS, *Summa theol.*, II, 2, qu. 60, art. 6: *potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae.*

[340] Pasajes en GIERKE, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, III, 534.

[341] DANTE, *De monarchia*, I, c. 1 *ss.*

[342] *Ibidem,* en el libro tercero.

una cabeza como la de Marsilio de Padua, en virtud de la necesidad de superar este dualismo, a considerar el sacerdocio como una parte y función del estado. Marsilio saca las consecuencias del antiguo concepto del estado y combate en el fondo la prescripción contenida en la sentencia de Cristo sobre el derecho del emperador y el derecho de Dios.[343]

Esta distribución de valores entre el poder espiritual y el secular encuentra su expresión en las fábulas histórico-jurídicas acerca de la transmisión del poder divino, que componen una parte importante de la metafísica histórica de la historia. Porque cuando la voluntad de Dios coopera con la de los hombres en la realización de un plan vigilado por la Providencia nace el concepto de institución, que se funda en un acto divino particular y por el cual una parte de la tarea del regimiento del mundo es confiada a una persona en la tierra como representante de Dios. La jerarquía basa sus facultades en los plenos poderes del representante de Cristo. Así, también la monarquía es considerada predominantemente en la Edad Media como un cargo confiado por Dios. Y surge la cuestión de si el poder estatal posee su poder directamente desde arriba o mediante una transmisión que ha partido del poder espiritual. Sobre las conocidas explicaciones sobre el particular se destaca la que ofrece Dante del origen legítimo de la monarquía romana universal porque se aproxima mucho a una fundación histórica de la legitimidad. Esta demostración encuentra que la legitimidad se funda en la voluntad de Dios, pero no busca esta voluntad en singulares actos teocráticos sino que, así como la voluntad de un hombre sólo puede ser conocida desde fuera mediante signos, así interpreta Dante la historia como un sistema de signos de la voluntad de Dios.[344]

Así como el sistema teocrático asigna al estado su lugar en la organización externa de la sociedad, también determina la naturaleza del mismo. La idea de organismo fué llevada desde el cuerpo místico que es la iglesia hasta el estado, pero con un sentido que rebasa al de Aristóteles. El desarrollo más antiguo de la comparación entre los miembros del cuerpo y las partes de un estado, con el supuesto que los rasgos fundamentales de la estructura orgánica se dan realmente en el estado, lo encontramos en una *Institutio Trajana* que se atribuye a Plutarco y que podemos reconocer todavía parcialmente en el sorprendente *Policrático* de Juan de Salisbury.[345] La ar-

[343] Marsilio DE PADUA, *Defensor pacis*, I, 3. 4: determinación del fin del estado según la política de Aristóteles; y en el c. 5. 6: acomodación del sacerdocio cristiano en el estado; es designado como *pars civitatis*.

[344] DANTE, *De monarchia*, al comienzo del libro segundo.

[345] Cf. especialmente el libro quinto y en él c. 2: *est autem res publica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero qua cultum religionis in nobis instituunt et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum*

monía del universo a cuyo tenor la estructura del estado, como *corpus morale et politicum*, se refleja en la de sus partes, los individuos, constituye el fondo del concepto orgánico del estado en la Edad Media. Y los escritores de esa época utilizan ingeniosamente para la explicación del organismo político las relaciones que encontramos en los cuerpos orgánicos.

Fuera de toda esta concepción teocrática de la historia y del orden social fué surgiendo a lo largo de la Edad Media cada vez con más fuerza una concepción contraria que procede de las libres comunidades urbanas de la antigüedad: la derivación de la unidad política de voluntad y del derecho de soberanía de las voluntades singulares de las personas reunidas en una organización. Esta teoría no explicaba el nacimiento de la unidad volitiva de la organización exterior de la sociedad por una transmisión del derecho de soberanía que incumbe a Dios, sino por un *pactum subjectionis* originado en las voluntades individuales, por lo tanto, por una construcción desde abajo, a partir de los elementos de la vida estatal. Desarrolló las ideas fundamentales del derecho natural de los griegos. Pero si este derecho había expuesto de una manera general el problema de una explicación mecánica de la unidad política de voluntad partiendo de la anarquía de los átomos sociales, y podríamos designarlo, por lo tanto, como metafísica de la sociedad, la Edad Media prosiguió el método iniciado por los romanos, que consiste en colocar estas especulaciones griegas en relación con la jurisprudencia positiva. Bajo la acción de los canonistas y legistas, el concepto de corporación se había convertido en dominante en el terreno de la organización exterior de la sociedad, y se aplicó lo mismo al estado que a la iglesia. La construcción jurídica de este concepto hacía nacer de un acto constituyente la unitaria subjetividad jurídica de la corporación en cuya virtud es ésta una persona. De este modo la construcción de la unidad de voluntad de un todo político por medio de semejante acto instituyente se convirtió en el centro de toda teoría de los publicistas, y la cooperación o efectividad exclusiva de las voluntades reunidas en el acto mediante el cual surgía el estado daba a aquél el carácter de un contrato. Ideas fundamentales del viejo derecho germánico, luego la fábula jurídica de un acto constituyente en cuya virtud el pueblo romano había transmitido la soberanía al *imperator*, además, la influencia de las teorías griegas, finalmente, la autarquía de los comunes libres en Italia, el país más importante para la teoría política en aquella época; todo esto concurrió a que creciera la corriente iusnaturalista. Entre el siglo XIII y el XIV empieza a formarse sistemáticamente la construcción jurídica montada sobre las voluntades individuales y su pacto. Entran en los dominios del derecho público el pacto social, la soberanía del pueblo, la limitación del derecho positivo por el derecho natural.

*dicam) ceremonias tradunt, vicem animae in corpore reipublicae obtinent.* Aquí nos percatamos directamente de la transferencia de este concepto partiendo de la iglesia.

Este desarrollo jurídico-positivo del derecho natural reforzó la fuerza revolucionaria de éste para un tiempo futuro, pero en un principio tuvo como consecuencia su adaptación a las otras ideas sociales de la época. Sólo con Marsilio de Padua se separa este punto de vista radical de las otras ideas sociales de la Edad Media, lo que anuncia el orto de las ideas políticas modernas. El despliegue poderoso del derecho natural comienza luego entre los pueblos modernos con el ocaso de los órdenes feudales. Se había alcanzado en el desarrollo de la nueva sociedad aquel punto en el cual se podía tomar en serio la soberanía de los individuos, en paralelo con aquel otro punto en el desarrollo de la sociedad griega en el cual se hizo valer el derecho natural de los sofistas.[346]

De esta suerte la teoría teocrática de la sociedad encontró sus límites en la iusnaturalista y esta última, por su parte, se sustrajo todavía a su formulación general y a los recursos del análisis que le hubieran permitido una explicación suficiente de la sociedad.

Examinemos, finalmente, el enlace de las proposiciones desarrolladas en esta metafísica teocrática de la sociedad. Esta teoría superaba a todas las anteriores por el hecho de partir de la conexión amplia de la vida social de la humanidad, y toda proposición sobre facultades de un poder político, así como toda afirmación acerca del concepto de virtud o de deber se hallaba condicionada por esta conexión. Pero el pensamiento medieval no desarticuló en conexiones parciales sencillas los hechos compuestos que se ofrecen al conocimiento histórico y a la observación política, sino que, por el contrario, los enlazó en un todo mediante una interpretación teleológica. Con esto no hubiera podido surgir más que un juego arbitrario si la Revelación no ofreciera las claves para descifrar los enigmas de la historia y de la sociedad, pues, como sabemos, esta Revelación fijaba el comienzo, el centro y el fin de la vida de la humanidad y determinaba su contenido. Así tenemos, como rasgo fundamental de esta metafísica de la sociedad: toda construcción por medio de conceptos no es más que el intento ulterior, *a posteriori*, de exponer y de demostrar conceptualmente lo poseído por la tradición y por el hondo sentido religioso. Y si la teoría de la sociedad que predomina en la Edad Media constituye un sistema teocrático, no por eso se impone sin contradicción. La vida de las corporaciones contenía otro elemento, un derecho del conjunto que parecía referirnos a una relación contractual. La teoría teocrática de la sociedad no explicó este elemento, y al desarrollarse la teoría iusnaturalista de la sociedad le marcó al sistema teocrático un límite de su aplicabilidad y una laguna de sus premisas. Esta metafísica teocrática de la sociedad se halla interiormente escindida por

[346] Una exposición fundamental e ilustraciones acerca de esta segunda formación histórica del derecho natural, la de la Edad Media, la encontramos en la obra de GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, *627 ss.* y en su *Althusius*, pp. *77 ss.*, *92 ss.*, *123 ss.*

antinomias que se vierten desde los principios metafísicos a la filosofía de la sociedad. La más honda de estas antinomias opera en la teoría de la sociedad como contradicción entre la concepción de Dios como un intelecto para el que solamente existe lo eterno y universal y la concepción de Dios como una voluntad que experimenta cambios camino de una meta, se manifiesta en actos temporales y es estimulada por los actos de voluntades libres a las acciones pertinentes. Las verdades eternas funcionan en la antigüedad, dentro del mundo de los hombres, como principios del orden social, con la misma significación que las formas sustanciales dentro de la naturaleza. Cuando Aristóteles colocó las ideas platónicas en el mundo mismo, atribuyó eternidad a este mundo, tanto en lo que se refiere a su existencia como a sus formas. En este mundo, el ser vivo nace, con una igualdad invariable, del germen orgánico y el germen, a su vez, del ser vivo. Según Aristóteles, el curso de la historia no aportaba al alma y a la eudemonía realizada por ella ningún contenido profundo. Su ciencia descriptiva de la política crea una estructura firme de conceptos que contiene la ley, siempre igual, de la vida estatal y no encuentra en las cambiantes condiciones de vida de la sociedad más que su materia también cambiante. Por muy profundamente que Aristóteles haya concebido la relación de las condiciones de vida de los estados con las formas políticas, para él el desarrollo de los nexos finales de la vida humana no requiere una expresión siempre nueva en las constituciones políticas para que estén a tono con el contenido diferente, sino que las condiciones de la sociedad permiten, como si fueran la meteria para la formación de los estados, ora una elaboración menor ora mayor de la misma forma ideal. Para el cristianismo Dios es histórico. La teoría de la sociedad de la Edad Media, que se apoya en el cristianismo, utiliza por primera vez la idea de una voluntad divina que contiene como fin una serie creciente de cambios y que realiza este fin en la serie temporal de actos volitivos singulares, y en acción recíproca con otras voluntades. La divinidad entra en el tiempo. Tantas veces como la metafísica medieval quiere conciliar el sistema griego de verdades eternas con el del plan de Dios, otras tantas se manifiesta el carácter insoluble de la contradicción. Porque no es posible conciliar la viva experiencia personal de la voluntad, que implica menester y cambio, con el mundo inmutable de ideas eternas en las cuales el intelecto posee la verdad necesaria y universal.[347] Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la construcción especulativa a base de conceptos contradi-

[347] San Agustín, *De civ. Dei*, XI, c. 10: *neque enim multae sed una sapientia est. In qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibilis atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium; De trinitate*, IV, c. 1: *quia igitur unum verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul.* San Agustín busca inútilmente la solución, *De trinitate*, II, c. 5 ,con el principio: *ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est.*

ce a la facticidad arbitraria propia de las decisiones de una libre voluntad divina. Por eso la doctrina de la voluntad de Occam disolvió la metafísica objetiva de la Edad Media y si el nominalismo de la primera etapa sucumbió en su estéril negatividad frente a las tareas del pensamiento medieval, en la realidad poderosa de la voluntad encontró ahora, dentro de la teoría de la sociedad, su legitimación más alta. Los poderosos escritos de Occam acerca del derecho público eclesiástico, disolvieron, en una extensa exposición de tesis y antítesis, todos los puntos de la conexión racional de una filosofía de la historia y de la sociedad.[348] Y con razón, pues, realmente, la demostración ha sido incapaz de fundamentar de algún modo la teoría medieval de la sociedad. Fracasa la consecuencia del razonamiento allí donde hay que derivar el dualismo de estado e iglesia partiendo del principio teocrático, o allí donde hay que resolver mediante silogismos cuestiones como las de la relación entre el estado y la iglesia, entre monarquía universal y estado particular.

[348] El principio de Occam que coloca el orden moral en una relación psicológica con la voluntad, y que distingue con claridad lo que es precioso para la voluntad de lo que es verdadero para el entendimiento, y así cancela toda metafísica del mundo moral, lo encontramos primeramente en forma extremada, por ejemplo, *In sent.*, II, quaest. 19: *ea est boni et mali moralis natura ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi: adeo ut mutata ea voluntate quod sanctum et justum est possit evadere injustum.* Esto condiciona luego el extremo sobrenaturalismo de Occam.

## Sección Cuarta

# SE ABANDONA LA ACTITUD METAFÍSICA DEL HOMBRE ANTE LA REALIDAD

## I

## *LAS CONDICIONES DE LA CONCIENCIA CIENTÍFICA MODERNA*

La segunda generación de los pueblos experimentó una transformación parecida a aquella que se produjo en Grecia a consecuencia de la disolución de la vieja constitución por estirpes. Al disolverse los órdenes feudales y la articulación de la cristiandad bajo el papa y el emperador, surgió la moderna sociedad europea y, dentro de ella, el hombre moderno. Es éste producto de un desarrollo interno gradual que tiene lugar en la juventud de esta segunda generación de pueblos europeos o Edad Media. Buscamos en él nuestra propia palpitación, contra lo que ocurre cuando buceamos en el alma de los hombres de tiempos más antiguos, que es, en el fondo, extraña a nosotros. Nada, por lo tanto, más relativo, ya se considere el carácter gradual con que se va imponiendo o la diversidad del sentimiento personal con que el historiador define semejante tipo histórico. Sin embargo, el historiador contempla la realidad misma cuando ve asomar los primeros ejemplos del hombre moderno en lugares determinados; en medio de un desarrollo continuado, capta este resultado en manifestaciones históricas intuitivamente representables y lo destaca con firmeza. No le impide esta labor el hecho de que el punto en que irrumpe semejante tipo en la línea evolutiva de un pueblo se aparte mucho en el tiempo del punto en el que ocurre lo mismo en otro pueblo. No le confunde el hecho de que los rasgos particulares de este tipo se desvíen mucho en un pueblo determinado de los de otro pueblo. Un tipo semejante es visiblemente Petrarca, que con razón ha sido considerado como el primer representante del hombre moderno, tal como se nos presenta con claros rasgos en el siglo XIV. No es fácil tropezar con el mismo tipo en el hombre moderno del norte, en Lutero y su independencia de conciencia, en Erasmo y su libertad personal de espíritu investigador, que va avanzando en el mar sin orillas de la tradición en busca de ilustración. Y, sin embargo, en el primer caso y en los segundos hay algo que determina toda la esencia de esos hombres, algo en que participamos también nosotros y que los diferencia de todo lo que antes fué querido, sentido o pensado.

Del nexo que constituye al hombre moderno destaquemos un rasgo que

vimos desplegarse lenta y penosamente en el curso de la historia intelectual y que es decisivo tanto para el nacimiento como para la legitimidad de la moderna conciencia científica frente a la posición metafísica del hombre. En Europa el nexo final del conocimiento se ha emancipado en la ciencia de su fundamento en la totalidad de la naturaleza humana, lo mismo que ha ocurrido con el arte o, en otro sentido, con el derecho. En esta diferenciación descansa no sólo el acabado técnico de los grandes sistemas de fines de la sociedad humana sino, como núcleo el más íntimo del proceso, la liberación de todas las fuerzas en el alma individual con respecto a su vinculación inicial; el alma se hace señora de sus fuerzas, al igual de un hombre que hubiera aprendido a ejecutar los movimientos de cada uno de sus miembros con independencia de los demás y a utilizarlos con segura mesura de sus efectos. La vinculación primordial de las fuerzas del alma se disuelve por el trabajo de la historia. Pues sólo a través del arte conquista el sentimiento su vida múltiple, cambiante y rica; las obras del artista le devuelven, como en un espejo maravilloso, por medio de imágenes, percepciones e ideas, su propio mundo interior pero potenciado. Por el trabajo de la ciencia llega a conocer el intelecto los medios de que dispone y su alcance, sus métodos y el poder de los mismos, y emplea ahora con virtuosismo, como un atleta de la lógica, las fuerzas que le son inherentes.

El hombre medieval sólo imperfectamente había conservado la diferenciación lograda en el mundo antiguo. Es verdad que desarrolló con profundidad la experiencia cristiana. Con el sistema eclesiástico católico ha consolidado y defendido el poder autónomo de la vida religiosa y de la conciencia social que le inhiere, que enlaza a todos los pueblos, si bien es cierto que con terribles medios coercitivos. Bajo la protección y también, por desgracia, bajo la violencia de este sistema eclesiástico, el nexo final de la ciencia se despliega en las universidades en una gran organización y también se luchó por una esfera jurídica independiente dentro de la vida corporativa de la Edad Media. Pero el señorío de la religión, que prestó a todos los sentimientos e ideas elevadas una rara profundidad y seguridad en la Edad Media, ha sofocado hasta cierto grado todos los nexos finales independientes. La alianza del cristianismo con la ciencia antigua ha manchado la pureza de la experiencia religiosa. La vinculación corporativa y autoritaria de los individuos ha obstaculizado la relación libre de las actividades de las personas en dominios que, como la ciencia y la religión, encuentran en la libertad su atmósfera vital. Así, las condiciones de vida de la Edad Media han entreverado la riqueza de una existencia superior con una conexión dirigida por la iglesia y en la cual el cristianismo se perdía en una ciencia metafísica y la ciencia y el arte se hallaban interior y exteriormente encadenados. Este nexo de la formación espiritual encuentra su cuerpo en la organización externa de la iglesia. Frente a ella, todo lo que, por lo

demás, podía agitarse en el hombre medieval, era mundanidad que tenía que ser destruída o subyugada. Así su alma estaba desgarrada por la misma disensión que escindía a la sociedad de aquellos días en un poder imperial y otro eclesiástico. Crecimiento espontáneo de la vida estatal, permanencia de los individuos en las relaciones primordiales con el suelo, particularismo, relación personal y asociación personal con paralela postergación de reglas jurídicas generales, además, una fuerza juvenil en las razas germánicas y en los pueblos, más viejos, que habían recibido su nueva sangre: todo esto trajo como consecuencia una vida desatada, de los sentidos y de la voluntad, en los hombres de aquella época. Pero en su alma luchaba contra todo esto la fe en un reino trascendente que afluye a este mundo a través de la iglesia, los clérigos y el sacramento, y desde el cual irradian constantemente fuerzas divinas. El poder de este sistema objetivo fué potenciado por el orden de la sociedad medieval. En él el individuo se hallaba articulado por completo en asociaciones, entre las cuales la iglesia y el orden feudal son tan sólo las más poderosas. Aquellos fines de la sociedad que más parecen haber menester de libertad, se hallaban sostenidos y trabados por la autoridad y las corporaciones. Esta dependencia del hombre medieval fué acrecentada por su posición frente a toda la tradición histórica, que mantenía a su pensamiento como envuelto en una espesa fronda de tradiciones. Y uno de los fuertes motivos que impedían la actividad espontánea de los individuos y el desarrollo independiente de los diversos fines de la vida en la sociedad lo tenemos en la metafísica que, en congruencia con la situación de las ciencias, se afirmaba victoriosamente en sus rasgos fundamentales y otorgaba al orden trascendente defendido por la iglesia un respaldo firme. Por eso ni los pensadores medievales intelectualmente más poderosos pasan de ser representantes de esta visión del mundo y de este orden de la vida, comparables en esto a los grandes caudillos feudales y eclesiásticos de la sociedad de aquellos días. Lo que en ellos había de individual se subordinaba a este sistema y a ello obedece que el pensador fuera una potencia en el mundo. Si Dante recorrió solitario y sombrío su camino, su gran alma se hallaba entregada a esta conexión objetiva no menos que la de un Anselmo, un Alberto o un Tomás. Con esto pudo convertirse en "la voz de diez siglos silenciosos".

El cambio esencial que nosotros caracterizamos como aparición del hombre moderno es el resultado de un proceso formativo complicado y su explicación requeriría una amplia investigación. Como nos ocupamos del origen y la legitimidad de la moderna conciencia científica, lo que más nos importa es la circunstancia de que la diferenciación e independización de los nexos finales de la sociedad, que antes había sido alcanzada de modo aislado por los pueblos del mundo antiguo, se llega a realizar dentro de la nueva generación de los pueblos europeos. La formación espiritual de estos

pueblos descansa en la autocerteza de la experiencia religiosa, la autonomía de la ciencia, la liberación de la fantasía en el arte, en oposición con la anterior vinculación religiosa. Semejante estructura nueva de la conexión interna de la cultura representa una etapa superior en el desarrollo de la nueva generación de pueblos europeos, ya que estas naciones habían comenzado, naturalmente, con la vinculación de las fuerzas anímicas. Pero es también un restablecimiento de lo elaborado por los griegos y de lo conquistado por el cristianismo, y por eso el Humanismo y la Reforma representan los elementos destacados del proceso en que surgió nuestra conciencia moderna. A esta diferenciación se añadió, como otro aspecto del movimiento histórico que dió vida a la moderna conciencia científica, el cambio en la organización externa de la sociedad que dió suelta a todas las fuerzas individuales e independizó al individuo. Esta transformación social y política tiene lugar, primero, dentro de las ciudades. En el nexo de nuestra exposición se acomoda armónicamente el cuadro que ha trazado Jacobo Burckhardt de la primera aparición del hombre moderno en la Italia del Renacimiento. "En la Edad Media los dos aspectos de la conciencia –el que mira hacia el mundo y el que mira al interior del hombre– se hallaban como bajo un velo común, en somnolencia o duermevela. En Italia es donde primeramente se levanta este velo; nace una consideración objetiva del estado y de todas las cosas de este mundo en general; pero también brota con plena pujanza lo subjetivo; el hombre se hace individuo espiritual y se conoce como tal". Lo que en estos párrafos se designa como consideración objetiva se halla condicionado, en primer lugar, por la relativa independización de los diversos círculos de la existencia; al rehusar la ciencia su sometimiento al esquema medieval de la especulación religiosa, rompe el vínculo de las ideas religiosas como instrumentos de construcción de la realidad; el hombre se percata de esta realidad en una captación despreocupada, y así nace la consideración objetiva y la ciencia positiva allí donde antes la deducción metafísica había mantenido enlazado el fenómeno con lo más hondo de toda la vida espiritual. Por otra parte, la situación diferente del individuo dentro de la organización externa de la sociedad operó una liberación de las fuerzas individuales y del sentimiento individual de sí propio. Así se produjo una nueva actitud del sujeto cognoscente frente a la realidad. Por último, con el crecimiento del sentimiento de sí y el desarrollo de la consideración objetiva fué produciéndose también una libre diversidad de visiones del mundo. Tanto en el pensamiento metafísico como en la inspiración poética se desarrollaron todas las posibilidades en la consideración del mundo. Si la luz plena de esta nueva época brilla en Italia, el primer alboreo de la misma en el norte es un fenómeno más poderoso. En Occam encontramos un fundamento más profundo de la conciencia moderna que en su contemporáneo más joven el Petrarca: la autocerteza de la experiencia interna. Frente a la

autoridad, a la demostración verbal, al silogismo que excede a la experiencia, se percibe en la voluntad una realidad poderosa, una esencia legítima y verdadera.

Vemos, pues, que los cambios en el *status hominis* entero se muestran operantes y hasta determinantes aun dentro del desarrollo intelectual, relativamente independiente. No pasa de ser una consideración superficial sostener que el cambio del espíritu científico que ocurre a partir del siglo XIV se debe al humanismo. A través de toda la Edad Media va creciendo el conocimiento de los libros y de los recursos de la Antigüedad.[349] Y si la nueva comprensión íntima del espíritu de los escritores antiguos se produce por primera vez en la Italia del siglo XIV y más tarde en los otros pueblos, no hay que olvidar que se trata de un hecho consecuencia de causas más profundas. En los pueblos modernos, especialmente en las ciudades, se constituyen situaciones políticas y sociales análogas a las de las viejas ciudades-estados; esto acarrea un sentimiento vital personal, estados de ánimo, intereses, ideas personales, que hicieron posible la comprensión del mundo antiguo por razones de afinidad. Porque el hombre que ha de renovarse con el pasado tiene que estar preparado para ello mediante una íntima afinidad electiva.

Esta distinta complexión de la formación espiritual que se nos manifiesta en la autonomía creciente de la religión, de la ciencia y del arte y en la creciente libertad del individuo frente a la vida asociativa de los hombres, es la razón más profunda, radicada en la índole psíquica del hombre moderno, que nos puede explicar por qué la metafísica ha agotado de pronto su papel histórico. La religión cristiana, tal como Lutero y Zwinglio la establecen sobre la experiencia interna, el arte, al que Leonardo le enseña a captar el más recóndito sentido de la realidad, la ciencia, a la que Galileo le señala el camino del análisis de la experiencia, constituyeron la conciencia moderna en la libertad de sus manifestaciones de vida.

La metafísica como teología fué el vínculo real que en la Edad Media había mantenido en un haz religión, ciencia y arte, y los diversos aspectos de la vida espiritual, y ahora se quebró este vínculo. Había crecido tanto la vida intelectual de los pueblos modernos y su entendimiento había sido disciplinado de tal suerte por la escolástica para la investigación pura que se plantearon, y empezaron también a resolverse, tareas más limitadas por medio de métodos más rigurosos. Había comenzado la época del desarrollo independiente de las ciencias particulares. Podían acogerse los resultados de la época positiva del mundo antiguo. Se podían recoger los hilos de la investigación positiva que habían sido dejados por Arquímedes, Hippar-

[349] PRANTL, en su *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855 *ss.*, ha demostrado en forma exhaustiva este famoso principio por lo que corresponde a una rama particular de la literatura científica.

co y Galeno. La Antigüedad y la Edad Media han buscado en la ciencia la respuesta a los enigmas del mundo, en la realidad han buscado la encarnación de las ideas supremas; se mezcló así la consideración del significado ideal de los fenómenos con el análisis de su conexión causal. Al emanciparse ahora la ciencia de la religión, sin pretender suplantarla, la investigación causal se apartó de esta falsa trama y se acercó a las necesidades de la vida. Se estaba ya cansado de la demostración abstracta de objetos trascendentes, de las telas de araña metafísicas que se enhebraban entre este mundo y el otro, y persistía, sin embargo, la pugna sincera por la verdad que se esconde tras las apariencias. Así, el latino se orientó a las experiencias de la naturaleza exterior y de la vida cósmica, el hombre nórdico a la viva experiencia religiosa.

Y en el viraje de este desarrollo intelectual se presenta como portadora de la nueva dirección una nueva clase de personajes: el clérigo cede su lugar al literato, al escritor o también al profesor en las universidades fundadas o reformadas por las ciudades o por príncipes ilustrados. En las ciudades en que se presentan estos hombres no existe aquella diferencia entre una gran masa servil laborante pero iletrada y un pequeño número de ciudadanos libres que considera como indigna toda clase de trabajo corporal. Así como esta circunstancia ha impedido en alto grado en las ciudades griegas el progreso de las invenciones, en las ciudades modernas se van produciendo, en conexión con la industria, inventos de gran alcance. El amplio escenario de nuestro continente y los medios enormes de este mundo moderno produjeron una conexión ininterrumpida de muchos trabajos. Pero, ante esos trabajos, la naturaleza no se presentaba como una criatura divina y el hombre metió sus manos en ella para captar tras sus formas las fuerzas. En este movimiento se origina el carácter de la ciencia moderna: estudio de la realidad tal como se ofrece en la experiencia mediante la búsqueda de la conexión causal, por lo tanto, mediante el análisis de la realidad compuesta en sus factores, especialmente por medio del experimento. El problema de encontrar lo constante en los cambios de la naturaleza fué resuelto mediante la búsqueda de leyes naturales. La ley natural renuncia a expresar la esencia de las cosas, y al establecer así los límites de la ciencia positiva, el estudio de la realidad se completa mediante una teoría del conocimiento que demarca el campo de las ciencias.

Surgen, así, como productos peculiares de la ciencia moderna, la investigación de las leyes causales de la realidad, tanto en el campo de la naturaleza como en el del mundo histórico-social, y la teoría del conocimiento. Ambas emprenden desde entonces una guerra de aniquilamiento contra la metafísica y su tendencia consiste ahora en establecer sobre la base de la teoría del conocimiento una conexión entre las ciencias particulares de la realidad.

Y si la metafísica ha tratado de defenderse en este mundo moderno, a cuyas puertas nos hallamos, también ha cambiado poco a poco su carácter y su situación. El lugar que pretende sostener dentro de la conexión de las ciencias es ya otro, pues mientras las ciencias positivas analizan la realidad y tratan de establecer, en un sistema de elementos y leyes, las condiciones más generales de ella y mientras toman conciencia crítica de la relación de estas proposiciones con respecto a esa realidad y a la conciencia misma, la metafísica pierde su lugar como fundamento de la explicación de la realidad dentro de cada una de las ciencias y no le queda como tarea posible más que la de concertar los resultados de las ciencias positivas en una visión general del mundo. El grado de verosimilitud que puede alcanzar un intento semejante no pasa de ser muy modesto. También cambia la función de semejantes sistemas metafísicos dentro de la sociedad. En todas partes donde persistió la metafísica, se convirtió en un mero sistema particular de sus autores y de aquellas personas que se sintieron atraídas por este sistema particular en virtud de una condición pareja de alma. Esto estuvo condicionado por el cambio de la situación, que es la que ha quebrantado también el poder de una metafísica monoteísta unitaria. Los nuevos conceptos fundamentales físicos y astronómicos han destruído las demostraciones de la metafísica monoteísta. Se ha constituído una libre diversidad de sistemas metafísicos de los que ninguno es demostrable. Así le quedó como misión única a la metafísica la de crear un centro en el cual se pudieran concertar los resultados de las ciencias positivas en una satisfactoria conexión general de los fenómenos, pero de valor relativo. La ciencia positiva, según entiende el metafísico, no hace sino proporcionar las palabras sueltas y las reglas de su enlace, que sólo bajo sus manos se convierten en un poema. Pero un poema no puede pretender un valor de verdad universal. Casi por el mismo tiempo hemos podido ver cómo podía demostrar Schelling su filosofía de la revelación, Hegel su razón universal, Schopenhauer su voluntad cósmica y los materialistas su anarquía de los átomos, y todos con las mismas buenas o malas razones. ¿Habría que buscar lo verdadero entre estos sistemas? Sería una superstición singular; esta anarquía metafísica nos ilustra con toda la claridad deseable acerca de la relatividad de todos los sistemas metafísicos. Cada uno de ellos representa tanto como abarca. Contiene tanta verdad cuantos son los hechos y verdades limitados que sirven de base a su generalización ilimitada. Es un órgano que ayuda a ver, que hace más profundos a los individuos por el pensamiento y que trata de mantenerlos en relación con la conexión invisible. Esto, y otras cosas parecidas, constituye la nueva función de la metafísica en la sociedad moderna. Por eso tales sistemas son la expresión de personalidades destacadas que abarcan mucho con su pensamiento. Los verdaderos metafísicos han vivido lo que han escrito. Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz, han sido considerados cada vez más por los

nuevos historiadores de la filosofía como individualidades centrales en cuya ancha alma se refleja de modo relativo una situación del pensamiento científico. Precisamente este carácter representativo demuestra la relatividad del contenido de verdad de sus sistemas. La verdad no es algo representativo.

Pero aun esta misma función de los sistemas metafísicos dentro de la sociedad moderna tiene un carácter provisional. Porque estos brillantes palacios mágicos de la imaginación científica no pueden ya ilusionar la mirada alerta después que se ha conocido la relatividad de su contenido de verdad. Y no importa cuánto tiempo perdure todavía la influencia que los sistemas metafísicos ejerzan en el círculo de las personas cultas, la posibilidad de que un sistema semejante, de verdad relativa, que se halla junto a otros varios con el mismo contenido de verdad, pueda servir de fundamento para las ciencias, es cosa que pasó para no volver.

II

## *LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA*

La ciencia natural moderna surgió en la conexión general que hemos expuesto. El espíritu de los pueblos modernos fué disciplinado en las corporaciones científicas de la Edad Media. La ciencia como profesión, fomentada y trasmitida por las grandes corporaciones, aumentó sus exigencias de acabado técnico y se limitó a aquello que podía dominar. En esto se vió fuertemente propulsada por impulsos que le venían de la sociedad. En la misma medida en que se emancipó de la investigación de las razones últimas, fué recibiendo tareas de los progresivos fines prácticos de la sociedad, del comercio, de la medicina, de la industria. El espíritu inventivo de la burguesía creó instrumentos de incalculable importancia al servicio de la ciencia experimental y medidora. Desde el cristianismo vivía en estos pueblos germano-latinos un sentimiento poderoso de que al espíritu corresponde el señorío sobre la naturaleza, en la forma que lo expresó Francisco Bacon. Del conjunto de la formación espiritual, que se había alimentado, en su empeño de metafísica, de la totalidad de las fuerzas del alma, se fué desprendiendo cada vez con mayor resalte una ciencia positiva de la naturaleza más segura de sus *fines limitados*. El conocimiento natural se desprende de la total vida anímica. El conocimiento natural va eliminando progresivamente los supuestos ofrecidos en esa totalidad. Sus fundamentos son simplificados y limitados cada vez más a lo que se da en la percepción exterior. La ciencia natural del siglo XVI opera todavía con fantasías de relaciones psíquicas en los procesos naturales; Galileo y Descartes comienzan la lucha victoriosa con estas representaciones residuales de la época metafísica. Y poco a poco los mismos conceptos de sustancia, causa y fuerza se convierten en meros conceptos auxiliares para resolver la tarea metódica consistente en buscar las condiciones de los fenómenos que se nos dan en la experiencia externa con las cuales se pueda explicar su coexistencia y sucesión y se pueda anticipar su ocurrencia.

Esta ciencia natural moderna ha destruído gradualmente la metafísica de las formas sustanciales.

La conexión mental necesaria que la ciencia natural moderna busca como razón explicativa de la realidad, en correspondencia con el ideal de conocimiento desarrollado por la metafísica y que le ha sido prescripto por ésta, tiene como material suyo los conceptos de sustancia y de casualidad (causa eficiente), que también la metafísica ha abstraído de la vivencia de la naturaleza humana íntegra y ha desarrollado luego científicamente. Cuando los conceptos de razón suficiente y de necesidad mental hicieron su apari-

ción en la marcha de la metafísica, se encontraron ya con estas dos nociones fundamentales, que retrotraen al pensamiento humano de lo dado a sus razones. Por eso vemos que la investigación natural se afana en reducir la imagen intuitiva de los cambios y los movimientos que ocurren en los objetos a la concatenación de causas y efectos y se empeña en captar las regularidades que permitan al pensamiento dominar esos cambios, construyendo, al efecto, como sujetos de ese proceso, sustancias que no están sometidas, como los objetos sensibles, al nacer y perecer. En este punto el trabajo intelectual de la ciencia moderna no se distingue en modo alguno del trabajo de los griegos consistente en buscar las razones primeras del mundo. ¿Dónde se halla, pues, lo característico de esta investigación de la naturaleza por los pueblos modernos, dónde el resorte que ha destruído todo el viejo edificio teórico del cosmos?

Ya en la alquimia se hace valer la dirección orientada hacia los verdaderos factores de la naturaleza. La teoría de los elementos de Aristóteles había puesto como base propiedades que se ofrecen a la percepción sensible: calor, frío, humedad, sequedad. La etapa de la química, tal como la representa Paracelso, se sirve del análisis químico para penetrar, más allá de esta consideración puramente descriptiva, en los factores reales de que se compone la materia. Por eso distingue tres cuerpos fundamentales *(tres primas substantias)*, lo que se quema, azufre, lo que se vaporiza y sublima, mercurio, y lo que queda como ceniza irreductible, la sal. De estos tres cuerpos fundamentales, que no se representan aislados pero que el arte químico puede distinguir en el proceso de la combustión, deriva Paracelso los elementos de Aristóteles. De este modo se inicia el paso para aproximarse a los elementos químicos por medio de un análisis efectivo de la materia en el experimento; precisamente el proceso de la combustión del que parte Paracelso habría de facilitar a Lavoisier la entrada en la investigación cuantitativa. Sin embargo, mucho antes de que la química llegara a obtener una base segura, Galileo convirtió a la mecánica en ciencia exacta. Lagrange ha destacado a propósito de esta hazaña de Galileo que si para descubrir los satélites de Júpiter, las fases de Venus y las manchas solares no necesitó más que del telescopio y de un poco de aplicación, sólo un espíritu extraordinario ha podido descifrar las leyes de la naturaleza en fenómenos que siempre se han tenido delante de los ojos pero que hasta entonces no se pudieron explicar. Las nociones sencillas, determinadas tanto conceptual como cuantitativamente, que él puso como base, requirieron un análisis previo del fenómeno del movimiento en componentes abstractos y permitieron, gracias a la sencillez de las relaciones fundamentales, la subordinación de los movimientos a la matemática. El principio, en apariencia tan obvio, de la inercia, destruyó toda la teoría metafísica, expuesta por nosotros, según la cual un movimiento se conserva únicamente por la acción persistente de la causa que lo

produce y, por lo tanto, los *movimientos* constantes *uniformes* requieren una causa que actúe uniformemente. Sobre esta teoría, que tenía a su favor la apariencia sensible de los cuerpos impulsados por el choque y que vuelven al estado de reposo, se fundaba en parte el supuesto de las entidades psíquicas como causas de un amplio círculo de cambios en la naturaleza, así como, por otra, debió su perdurabilidad al carácter inteligible de los movimientos. Ahora, el principio de Galileo señala como razón de la persistencia de un movimiento la necesidad de que el objeto permanezca en su estado de movimiento; en virtud de esta necesidad, el objeto recorre cada diferencial ulterior de su trayectoria porque ha recorrido la anterior. Se había aniquilado el fundamento de la consideración metafísica de la naturaleza.

La primera aplicación de la mecánica a un sistema complicado de hechos, al mismo tiempo el más brillante y sublime que podía explicar, fué el de los grandes movimientos de las masas en los espacios siderales. Así nació la mecánica celeste. La hicieron posible los progresos de la matemática en la geometría analítica y en el cálculo diferencial. La danza complicada de los astros que se mueven en el firmamento fué sometida, por medio de la teoría de la gravitación, vínculo invisible del mundo astronómico, a la consideración puramente mecánica. Así se disolvieron los espíritus estelares de la concepción metafísica de la naturaleza y se convirtieron en leyendas de una época fenecida.

El cambio inmenso de la visión del mundo que así tuvo lugar comienza cuando Copérnico, apoyándose en las investigaciones de los griegos que habían intentado lo mismo, colocó al sol en el centro del mundo. "Pues ¿quién podría asignar otro lugar en el magnífico templo de la naturaleza a esta antorcha?" Las tres leyes de Keplero trazaron descriptivamente las figuras y relaciones numéricas de los movimientos heliocéntricos de los planetas en los que Kepleró, siguiendo las huellas de la escuela pitagórica, veía la armonía de los cielos. Newton buscó la explicación de estos movimientos, determinados ya en cuanto a su forma, y la encontró por su análisis en dos factores. Uno de los factores consiste en el impulso recibido de los planetas en la dirección tangencial de su órbita actual, el otro en la gravitación; así se puede deducir el giro de sus trayectorias. En lugar de los seres espirituales cuya fuerza representativa e internas relaciones recíprocas habían constituído la razón explicativa de las complicadas formas de las trayectorias y de su trabajo de relojería sin conexión mecánica, encontramos, una vez que el problema se hace más sencillo por el punto de vista heliocéntrico de Copérnico y más preciso por la intervención de Keplero, un mecanismo que trabaja como un inmenso reloj. Todo se debió al análisis que redujo la forma a la cooperación de factores que sirven para explicarla, siendo así que hasta entonces la forma había sido objeto de una consideración estética, y teleológicamente descriptiva.

No vamos a seguir señalando la significación que irán revistiendo la química y la física en avance para el cambio completo que experimenta la metafísica, especialmente, parecía que en la química el método analítico iba a conseguir experimentalmente el hallazgo de las sustancias que se agrupan en el cosmos, pero las formas de la vida orgánica constituían el segundo respaldo de la metafísica de las formas sustanciales y también lo habría de perder. La metafísica de las formas sustanciales se resistió todavía durante cierto tiempo por medio del concepto de un alma vital, *anima vegetativa*, a la exigencia de reducir también las formas y actividades orgánicas, que son los fenómenos más complejos de la naturaleza, al mecanismo físico y químico. Pero la biología señaló, por de pronto, que estas almas vegetativas se servían de las fuerzas químicas y físicas, hasta que, por fin, la mayoría de los biólogos, especialmente en Alemania, descuidó el concepto de fuerza vital como estéril para el progreso de la investigación y trató de eliminarlo por completo. También en este caso lo que destruye a la vieja metafísica es el análisis de aquella forma natural, considerada como un todo vivo que se desarrolla a partir de algo psíquico. Así el método analítico, no el que consiste en el mero análisis de pensamientos, sino el que disocia efectivamente, fué acercándose cada vez más a las primeras causas naturales y disolvió lo mismo las entidades psíquicas que las formas sustanciales.

Si la doctrina monoteísta constituyó el centro de la metafísica y poseyó su principal apoyo dentro de la ciencia rigurosa en la conclusión a base de los hechos de la astronomía, ahora se enervó también la fuerza de esta conclusión.

Todavía Keplero fué conducido por sus descubrimientos a colocar la fuerza divina que produce los movimientos de los planetas en el sol mismo, como centro de todas sus órbitas, y estuvo dispuesto a suponer en el sol una fuerza central. "Tenemos que suponer una de dos o que los espíritus se debilitan a medida que se alejan del sol o que existe un espíritu motor en el centro de todas estas órbitas, es decir, en el sol, que pone a cada cuerpo celeste en un movimiento tanto más rápido cuanto más cercano le está, mientras que en los más alejados el movimiento se reduce por la distancia y la mengua de la fuerza".[350]

También para Newton sólo una de las razones explicativas de la forma de los movimientos planetarios se encontraba en la materia; necesitaba además del supuesto de que el planeta ha sido lanzado, mediante un impulso, en una determinada dirección y con una cierta velocidad. Seguía, pues, siendo necesario el primer motor, bien que para un negocio subalterno. Es más, Newton declara que los planetas y cometas permanecen en sus órbitas debido a las leyes de la gravedad, pero con estas leyes no se puede explicar la

350 KEPLERO, *Mysterium cosmographicum* c 20

situación original y regular de los mismos. "Esta disposición perfecta del sol, de los planetas y los cometas no ha podido salir sino de la decisión y mando de un ser inteligente y poderoso".[351] Su sustancia espiritual es la que sustenta la acción recíproca de las partes en el universo. Así persistió durante cierto tiempo, aunque en forma debilitada, el poder de la parte astronómica de la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Todo un grupo de mentes destacadas que, por otra parte, sostenían una lucha apasionada contra la fe de las iglesias, se sintió convencido de este argumento desvaído. Pero cuando la teoría mecánica de Kant y Laplace se aplicó a explicar el nacimiento del sistema planetario, el mecanismo ocupó en las nuevas hipótesis el lugar de la divinidad.

La demostración metafísica que nos ha acompañado durante toda la historia de la metafísica se halla destrozada a partir de este momento. Además, la distinción entre un mundo superior inmutable y un mundo sublunar escenario del cambio ha sido cancelada por los descubrimientos acerca de los cambios que tienen lugar en los astros lo mismo que por la mecánica y la física celestes. Lo que queda es el regusto metafísico, ese sentimiento fundamental metafísico del hombre que lo ha ido acompañando por el largo trecho de su historia desde el momento en que los pueblos pastores del Oriente miraron a los astros, desde el momento en que los sacerdotes en los observatorios de los templos del Oriente cuidaron de su culto y de su estudio. Este sentimiento metafísico fundamental se halla entretejido por todas partes en la conciencia humana con el origen psicológico de la fe en Dios; descansa en la inmensurabilidad del espacio, que es un símbolo de lo infinito, en la luz pura de las estrellas que parece anunciar un mundo superior, pero, sobre todo, en el orden inteligible que coloca hasta la trayectoria más simple descrita en el cielo por un astro en una relación misteriosa, pero vivamente sentida, con nuestra visión geométrica del espacio. Todo esto confluye en una inspiración, el alma se encuentra ensanchada y una conexión divina inteligible la circunda inmensamente. No es posible que este sentimiento se resuelva en ninguna demostración. La metafísica enmudece. Pero desde las estrellas resuena en la noche callada aquella armonía de las esferas de la que los pitagóricos decían que estaba acallada por el ruido del mundo; una inspiración metafísica irreductible que se halla en la base de toda demostración y que ha de sobrevivir a todas ellas.

Si de esta forma la ciencia natural moderna ha disuelto la metafísica de las formas sustanciales y de las entidades psíquicas hasta en su núcleo más íntimo, representado por la causa espiritual unitaria del mundo, surge la cuestión: ¿con qué la sustituyó? ¿Qué colocó este análisis de las formas

[351] De la famosa observación general al libro tercero de los *Principios matemáticos* de Newton.

compuestas de la naturaleza en lugar de aquellas formas sustanciales que constituyeron antaño el objeto de una captación descriptiva y de una reducción a entidades de tipo espiritual? Se ha dicho que una nueva metafísica. Y así es de hecho hasta donde alcanza el punto de vista que recientemente Fechner ha descrito como visión nocturna, y para el que los átomos y la gravitación son entidades metafísicas como lo fueran antes las formas sustanciales; podemos decir que sustituyó una metafísica mejor por otra peor. El materialismo constituyó semejante metafísica nueva y por eso el actual monismo científico-natural es su hijo y heredero, pues también para él los átomos, las moléculas y la gravitación son entidades, realidades no menos que cualquier objeto que puede ser visto y palpado. Pero la relación que el investigador verdaderamente positivo mantiene con los conceptos con los cuales conoce la naturaleza es distinta de la de los monistas metafísicos. El mismo Newton vió en la fuerza de atracción nada más que un concepto auxiliar para la fórmula de la ley y no el conocimiento de una causa física.[352] Conceptos tales como fuerza, átomo, molécula, constituyen para la mayoría de los destacados investigadores de la naturaleza un sistema de construcciones auxiliares mediante las cuales desarrollamos las condiciones de lo dado para establecer una conexión conceptual clara y útil para la vida. Y esto corresponde a la realidad de las cosas.

"Cosa" y "causa" no pueden mostrarse como partes constitutivas de nuestras percepciones sensibles. Tampoco resultan de la exigencia formal de una conexión mentalmente necesaria entre los elementos de la percepción y menos todavía de las meras relaciones de coexistencia y sucesión de los mismos. Por lo tanto, ante el investigador de la naturaleza carecen de legitimidad de origen. Constituyen aquellas representaciones materiales, concretas, basadas en la vivencia, por medio de las cuales se establece la conexión entre nuestras sensaciones y que surgen en un desarrollo que se desenvuelve ante el recuerdo consciente.

En el curso de esta exposición histórica vimos nacer de esas representaciones los conceptos abstractos de "sustancia" y "causalidad". La forma del juicio determina la distinción entre cosas y acción, pasión, estado, y otras diferencias, legítimamente deducidas de ahí por el conocimiento, que se nos dan con los conceptos de sustancia y causalidad. Por lo tanto, podemos eliminar estos conceptos de palabra, pero no en la conceptuación misma y la investigación de la naturaleza puede encaminarse únicamente a cons-

352 NEWTON, *Principia*, def. VIII: *Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires et physice tribuere, si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.*

truir un sistema suficiente y cerrado de condiciones que la expliquen valiéndose de estas representaciones y conceptos que implican la única conexión posible para nosotros, propia de nuestra conciencia.

Al afirmar que el concepto de sustancia y el concepto constructivo de átomo, que se deriva de él, han nacido de las exigencias del conocimiento para establecer algo firme en la base de la mutabilidad de las cosas no hacemos sino sacar otra conclusión de nuestra incursión histórica; son productos históricos del espíritu lógico en pugna con los objetos; no, por lo tanto, entidades de dignidad superior a la cosa singular, sino criaturas de la lógica destinadas a hacer pensable la cosa y cuyo valor cognoscitivo se halla bajo la condición de la vivencia y la intuición en que se nos ofrece la cosa. Al esquema de estos conceptos se han subordinado los grandes descubrimientos que, dentro de los límites de nuestras experiencias químicas, han demostrado la inmutabilidad de la materia según su masa y propiedades en medio del cambio de las uniones y separaciones químicas. Así surge la posibilidad, a la que va ligada toda investigación natural fecunda, de colocar como base a los hechos y relaciones que se ofrecen en la intuición lo que se halla sustraído a la intuición, desarrollando así una visión unitaria de la naturaleza. Las claras nociones de masa, peso, movimiento, velocidad, distancia, que se han formado a propósito de los grandes cuerpos visibles y se han visto confirmadas en el estudio de las masas en el espacio cósmico, se utilizan también cuando los sentidos tienen que ser reemplazados por la fuerza representativa conceptual. Por esto el intento del idealismo alemán de desplazar esta representación fundamental de la constitución de la materia no ha pasado de ser un episodio estéril, mientras que el atomismo avanza constantemente en su desarrollo aunque se sirva a veces de ideas muy barrocas acerca de las partículas materiales. Estas ideas barrocas no pretenden corresponder a nuestras exigencias ideales por las razones primeras del cosmos, pero son semejantes a los fenómenos visibles y hacen posible, de este modo, la conexión conceptual más adecuada, a tenor de la situación de la ciencia en la época, para la explicación de estos fenómenos. Mientras que los conceptos de la filosofía natural idealista, si bien parecían muy dignos de constituir el punto de partida de la explicación de la naturaleza en virtud de su afinidad con la vida espiritual, por otra parte, al fantasear detrás de los objetos visibles una interioridad heterogénea con los mismos, resultaban incapaces de explicar realmente estos objetos y, por lo tanto, estériles.[353]

La misma consecuencia resulta por lo que se refiere al valor cognoscitivo del concepto de "fuerza" y los conceptos vecinos de "causalidad" y "ley". Si el concepto de sustancia se desarrolló en la antigüedad, el de fuer-

[353] Cf. FECHNER, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Leipzig, 1864.

za ha recibido su forma actual en conexión con la ciencia moderna. Miremos otra vez hacia atrás; vimos el origen de este concepto en el representar mítico como vivencia. La naturaleza de esta vivencia será más tarde objeto de la investigación gnoseológica. Destaquemos en este lugar que, tal como la encontramos en la vivencia, la voluntad puede orientar las representaciones, poner en movimiento los miembros, y esta facultad reside en ella aunque no siempre haga uso de la misma; en casos de impedimento exterior puede ser mantenida en reposo por una fuerza igual o superior, pero es sentida como existente. Así nos formamos la idea de una capacidad de actuar, o de una facultad, que antecede al acto singular en que actuamos; los actos singulares de voluntad y las acciones fluyen de una especie de reserva de fuerza eficiente. El primer desarrollo científico de esta idea lo encontramos en la serie conceptual aristotélica de *dynamis*, energía y entelequia. Sin embargo, en el sistema de Aristóteles la fuerza productora no se había separado todavía de su fondo, la forma teleológica, adecuada, de su acción, y en esto reconocimos precisamente una característica y un límite de la ciencia aristotélica. Esta separación fué la que hizo posible la visión mecánica del mundo. Apartó el concepto abstracto de cantidad de fuerza (energía, trabajo) de los fenómenos naturales concretos. Toda máquina muestra una fuerza impulsora mensurable cuya cantidad se distingue de la forma en que la fuerza se presenta, y nos indica al mismo tiempo cómo el trabajo consume energía: *vis agendo consumitur*. El ideal de una conexión de condiciones de lo dado, objetiva y captable por el pensamiento, ha sido realizado en esta dirección por el descubrimiento del equivalente mecánico del calor y el establecimiento de la ley de conservación de la nergía. Tampoco en este caso nos encontramos con ninguna ley *a priori* sino que los descubrimientos positivos han acercado la ciencia natural al ideal propuesto. Cuando una fuerza natural tras otra se reduce a movimiento y éste se subordina a la ley amplísima de que toda acción es efecto de otra anterior de igual magnitud y cada efecto causa de otro efecto de igual magnitud, se cierra la conexión. Así la ley de conservación de la energía cumple en lo que respecta a la utilización de la noción de fuerza, la misma función que el principio de la conservación de la masa realiza respecto a la noción de materia. Conjuntamente, y por el camino de la experiencia, destacan lo constante en los cambios, aquello por cuya aprehensión se había esforzado inútilmente la época metafísica.

Resulta claro de todo esto que la mayor incomprensión de la explicación mecánica de la naturaleza, que es el resultado del maravilloso trabajo del espíritu investigador europeo desde los fines de la Edad Media, consistiría en considerarla como un nuevo género de metafísica sobre base inductiva. Cierto que sólo poco a poco fué desprendiéndose de la metafísica el ideal del conocimiento explicativo de la conexión natural y que sólo la in-

vestigación gnoseológica puede esclarecer toda la oposición que existe entre el espíritu metafísico y el trabajo de la moderna ciencia natural. Provisionalmente, anticipándonos a la exposición de nuestra teoría del conocimiento, puede determinarse de este modo:

*1.* La "realidad exterior" se nos da en la totalidad de nuestra autoconciencia no como mero fenómeno sino como "realidad", como "efectividad" *(Wirklichkeit)*,* ya que produce efecto, resiste a la voluntad y se halla presente al sentimiento en el placer y el dolor. En el impulso volitivo y en la resistencia a la voluntad nos percatamos, dentro de nuestra conexión representativa, de un "mismo" y, separado de él, de un "otro". Pero esto "otro" "está ahí" para nuestra conciencia sólo con sus determinaciones predicativas, y estas determinaciones predicativas esclarecen tan sólo relaciones con nuestros sentidos y con nuestra conciencia: el sujeto o los sujetos † mismos no están "dados" en nuestras impresiones sensibles. Así, sabemos acaso que este sujeto está ahí pero no ciertamente qué sea.

*2.* La explicación mecánica de la naturaleza busca las condiciones mentales necesarias de este fenómeno de la realidad exterior. Y esta realidad exterior, por lo mismo que se nos da como algo actuante, ha sido siempre para el hombre objeto de la investigación con respecto a su sustancia y a la causalidad que depende de ella. También el pensamiento queda vinculado por su función del juicio a la distinción entre sustancia, por un lado, y acción, pasión, propiedad, causalidad y, finalmente, ley, por otro. La distinción de las dos clases de conceptos que el juicio separa y enlaza no puede suprimirse más que con el enjuiciar mismo, por lo tanto, con el pensamiento. Pero, por tal razón, los conceptos desarrollados en estas condiciones para el estudio del mundo exterior, no pueden ser más que signos que se colocan, como recursos auxiliares de la conexión exigida por la conciencia, para resolver la tarea que el conocimiento se echa encima a fin de lograr detectar un sistema de las percepciones. Porque el conocimiento no puede colocar en lugar de la vivencia una realidad independiente de él. Lo único que puede es retrotraer lo dado en la vivencia y en la experiencia a una conexión de condiciones por la cual se lo haga concebible. Puede fijar las relaciones constantes de contenidos parciales que se dan una y otra vez en las múltiples formas de la vida de la naturaleza. Si abandonamos el campo mismo de la experiencia, nos las habemos sólo con conceptos inventados y no con la realidad y, desde este punto de vista, si los átomos pretenden ser "entidades" no aventajarán a las formas sustanciales, pues son meras criaturas del entendimiento científico.

*3.* Las condiciones que busca la explicación mecánica de la naturaleza

* *Wirklichkeit,* realidad en alemán, tiene la misma raíz que *wirken,* efectuar, *Wirkung,* efecto.

† En el sentido de lo "subyacente".

explican tan sólo un contenido parcial de la realidad exterior. Este mundo inteligible de los átomos, del éter, de las vibraciones, no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia. La tarea consistía en construir condiciones que permitieran deducir las impresiones sensibles en la rigurosa exactitud de las determinaciones cuantitativas y, por ende, predecir impresiones futuras. El sistema de movimientos de elementos en que se resuelve esta tarea no es más que un recorte de la realidad. Pues ya la suposición de sustancias invariables y no cualitativas es una mera abstracción, un artificio de la ciencia. Se halla condicionada por el hecho de transferir del mundo exterior a la conciencia todo cambio real y de este modo se libera a ese mundo exterior de los engorrosos cambios de las propiedades sensibles. Ese ambiente de claridad en que se mueven los conceptos capitales de fuerza, movimiento, ley, elemento, no es sino la consecuencia de que los hechos han sido liberados, mediante la abstracción, de todo aquello que es inasequible a la determinación cuantitativa. Por esto semejante conexión mecánica natural es, en primer lugar, un símbolo necesario y fecundo que expresa en relaciones de cantidad y movimiento la conexión de todo el curso natural, pero ningún investigador de la naturaleza podría decirnos qué pueda ser además de esto, a menos que se decida a abandonar el suelo firme de la ciencia rigurosa.

*4.* La conexión de condiciones que establece la explicación mecánica de la naturaleza no puede mostrarse, por ahora, como algo aplicable a todos los puntos de la realidad exterior. El cuerpo orgánico constituye un límite de la explicación mecánica de la naturaleza. El vitalismo tuvo que reconocer que las leyes físicas y químicas no dejan de actuar dentro de los cuerpos orgánicos. Pero si la investigación de la naturaleza, luego de eliminar la fuerza vital, se ha planteado el problema más amplio de derivar los procesos de la vida, su forma orgánica, su ley generadora y su desarrollo, por último, el modo de especialización de lo orgánico en tipos, a partir de la conexión mecánica, este problema sigue todavía sin resolver.

*5.* Otra consecuencia resulta de la índole de este modo de buscar condiciones de la realidad exterior. No podemos estar seguros de si no se esconderán en los hechos otras condiciones cuyo conocimiento haría necesaria una construcción del todo diferente. Si estuviéramos en posesión de otro círculo de experiencias, acaso estas "cosas mentales" construídas por nosotros serían reemplazadas por otras más recónditas, de índole más primaria. A esto apunta positivamente ese residuo todavía no explicado que ha movido a los metafísicos a partir del todo, de la idea. Porque si se considera a los elementos como datos primigenios, entonces la reflexión tropieza con un cúmulo de reservas al pensar que estos elementos actúan entre sí, muestran un comportamiento común y cooperan por medio de él en la construcción de organismos que se mueven con arreglo a fin. Por el momento, la expli-

cación mecánica de la naturaleza no puede considerar más que como accidental la disposición primordial de donde se destaca esta conexión inteligible. Pero la casualidad representa la cancelación de la necesidad mental para cuyo hallazgo se ha puesto en movimiento la voluntad de conocimiento dentro de la ciencia natural.

*6.* La ciencia natural no llega, pues, a una conexión unitaria de las condiciones de lo dado, a cuyo encuentro había salido. Porque las leyes de la naturaleza a que se hallan sometidos todos los elementos materiales no pueden ser explicados por el hecho de que se les atribuyan a esos elementos como su comportamiento propio. El análisis ha llegado a los dos puntos terminales, el átomo y la ley, y tal como el átomo es utilizado en el pensamiento científico-natural, como magnitud singular, nada hay en él que permita colocarlo en una conexión cognoscitiva con el sistema de uniformidades de la naturaleza. Que una partícula material muestre en el sistema de relaciones el mismo comportamiento que otra, no es explicable por su carácter de magnitud singular, y hasta es difícilmente comprensible por ese carácter. Y ya resulta totalmente inconcebible que haya de tener lugar una conexión causal entre magnitudes singulares invariables. Nuestro entendimiento tiene que descomponer el mundo como una máquina, para conocerlo; lo divide en átomos; pero como el mundo es un todo, no puede ser derivado de estos átomos. Volvemos a sacar una consecuencia de la exposición histórica. Este hallazgo último del análisis de la naturaleza por la ciencia natural moderna es análogo al que vimos que llegaba la metafísica de la naturaleza entre los griegos: las formas sustanciales y la materia. La ley natural corresponde a la forma sustancial, la partícula material a la materia. Y en estos hallazgos aislados se nos expresa, únicamente, la distinción entre las propiedades, que para la unidad de la conciencia se resuelven en uniformidades, y aquello que se halla en su base como única positividad, en una palabra, se nos expresa la naturaleza del juicio, es decir, del pensamiento.

Así, pues, aun para la consideración aislada de la naturaleza el monismo no es más que un acomodado ordenamiento en el cual resulta necesaria la relación de propiedades y comportamientos con aquello que se comporta, ya que ha sido debidamente entresacada de la naturaleza del fenómeno de conciencia "realidad", pero el establecimiento de esa relación no hace más que vincular elementos que, intrínsecamente, no se copertenecen: las magnitudes atómicas singulares y la conexión inteligible, uniforme, que remite constantemente a nuestra conciencia hacia una unidad. Cuando el monismo científico-natural sobrepasa los límites del mundo exterior e incorpora también lo espiritual en el campo de su explicación, en ese mismo momento la investigación natural cancela su propia condición y supuesto; recoge su fuerza de la voluntad de conocer, pero sus explicaciones no hacen más que negar a esta voluntad su plena realidad.

El residuo que le queda de este modo a la explicación científica se halla efectivamente vinculado en la conciencia a la relación entera con la naturaleza, que se funda en la totalidad de nuestra vida espiritual, y a partir de la cual se ha diferenciado e independizado el moderno estudio científico de la naturaleza. Hemos puesto de manifiesto cómo en el espíritu de Platón o de Aristóteles, de San Agustín o de Santo Tomás, no existía todavía esta diferenciación; en su visión de las formas naturales se hallaba entreverada inextricablemente la conciencia de la perfección, de la belleza inteligible del universo. La separación de la explicación mecánica de la naturaleza de esta conexión de la vida en que aquélla se nos ofrece, ha eliminado la idea de fin de la ciencia natural. Se mantiene, sin embargo, dentro de la conexión vital en que se nos ofrece la naturaleza, y si se reconoce la teleología, en el sentido de los griegos, como la conciencia de la bella conexión inteligible que está en consonancia con nuestra vida interior, tal idea de la adecuación a fin resulta inextirpable en el género humano. En las formas, géneros y especies de la naturaleza se contiene una expresión de esta finalidad inmanente y los mismos darwinistas no hacen sino alejarla. Esta conciencia de la finalidad se halla también en una relación interna con el conocimiento del carácter inteligible de la naturaleza en cuya virtud se producen en ella tipos con arreglo a leyes. Ahora bien, este carácter inteligible es rigurosamente demostrable. Pues ya pueden nuestras impresiones ser signo de lo que se quiera, el caso es que el curso de nuestro saber natural puede reducir la coexistencia y sucesión de estos signos, que se hallan en una relación firme con otros que se dan en la voluntad, a un sistema que corresponde a las propiedades de nuestro conocer.

A medida que se ha ido imponiendo la explicación mecánica de la naturaleza se ha expresado también en la poesía, con la fuerza de una manifestación irresistible de la naturaleza, la profunda conciencia de la vida de ésta, tal como se da en la totalidad de nuestra propia vida; no como una especie de bella apariencia o forma (como lo supondrían los representantes de la estética formalista), sino como un poderoso sentimiento vital; primeramente en el sentimiento de la naturaleza de un Rousseau, cuyas aficiones eran precisamente científico-naturales, luego en la poesía y en la filosofía natural de un Goethe. Este combatió dolorosa e inútilmente, sin los apoyos de un planteamiento claro, los resultados seguros de la explicación mecánica de Newton, considerándola como una filosofía natural y no como lo que era: el desarrollo de una conexión parcial que se da en la naturaleza como un recurso abstracto para el conocimiento y utilización de la misma. El mismo Schiller ha opuesto al análisis científico que disocia y mata la consideración sintética del arte, como un método al que corresponde un grado mayor y más metafísico de verdad, y por eso atribuye al artista, en su *Estética*, la tarea de captar la vida autónoma de la naturaleza. Así, en el proceso de di-

ferenciación de la vida anímica y de la sociedad, lo santo, lo invulnerable, lo todopoderoso que cotidinamente se ofrece como naturaleza a nuestra vida, ha sido amado y representado por los poetas y los artistas, mientras que se escapa a un tratamiento científico. No hay que achacar al poeta que se halle henchido de aquello que no puede existir para la ciencia, ni tampoco al investigador que nada sepa de aquello que para el poeta es la verdad más gozosa. En la diferenciación de la vida de la sociedad un sistema como el de la poesía ha modificado continuamente su función. Desde que se ha establecido la concepción mecánica de la naturaleza, la poesía ha mantenido en sus derechos el gran sentimiento, inaccesible a toda explicación, de la vida de la naturaleza, en congruencia con su función consistente en proteger todo lo que es vivido pero no puede ser captado en conceptos, para que no se disuelva en las operaciones analíticas de la ciencia abstracta. En ese sentido lo que han escrito Carlyle y Emerson es una poesía no rimada. Mientras que esas representaciones populares de la naturaleza que colocan dentro de las rígidas y claras nociones del entendimiento analizador de lo sensible un juego falaz de vida interior, no son más que un producto híbrido y estéril; y si la filosofía natural alemana resultó en una confusión del conocimiento natural por interpolación del espíritu y en una mengua de lo espiritual por su inmersión en lo natural, la poesía sigue fiel a su misión inmortal:

*Espíritu sublime tú me diste, me diste todo*
*por lo que yo suspiraba. No en balde*
*me has mostrado tu efigie en el fuego.*
*Me diste la magnífica naturaleza como reino,*
*fuerza para sentirla, para gozarla. No sólo*
*permites una fría visita sorprendida,*
*sino volcarse en su hondo seno*
*a contemplarla, como en el pecho de un amigo.*
*Tú conduces la fila de los vivos*
*delante de mí y me enseñas a conocer*
*a mis hermanos en la hierba, en el aire y en el agua.*

III

## *LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU*

De la metafísica se desprendió otro nexo de ciencias que tiene también por objeto una realidad que se da en nuestra experiencia y la explica exclusivamente a base de ésta. También en este campo el análisis ha destruído para siempre los conceptos por medio de los cuales la época metafísica interpretó los hechos. Así, la construcción metafísica de la sociedad y de la historia creada por la Edad Media, no se derrumbó sólo debido a las contradicciones y lagunas que, como vimos, ofrecían sus demostraciones, sino que fué desmoronándose también a medida que sus *notiones universales* iban siendo reemplazadas por el análisis llevado a cabo por las ciencias particulares del espíritu.

Esta metafísica había extendido su malla de nociones universales entre la creación de Adán y el juicio final. En la época humanista comienza a acumularse el material histórico y se inicia la crítica de las fuentes y el trabajo según métodos filológicos. De esta suerte se hizo de nuevo patente la vida real de los griegos a través de sus poetas e historiadores. Así como a medida que ascendemos vamos abarcando comarcas y villas más distantes, así se ha ido ensanchando el horizonte histórico de los pueblos modernos en ascenso, y el comienzo mítico del género humano se disipó como humo ante una investigación que persiguió las huellas históricas en las tradiciones más antiguas. A esto se añadió el ensanchamiento del horizonte espacial, geográfico, de la realidad social. Ya los aventureros que penetraron en los nuevos continentes del otro lado del Océano tropezaron con pueblos de un nivel cultural inferior y de un tipo diferente. Bajo el poder de estas impresiones nuevas se ha llegado a distinguir un Adán negro, otro rojo y otro blanco. Se derrumbó toda la armazón histórica de la metafísica de la historia. Por todas partes la crítica histórica ha destruído el tejido de leyendas, mitos y fábulas jurídicas con las cuales la teoría teocrática de la sociedad engarzaba las instituciones en la voluntad de Dios.

Pero ¿no quedaba una construcción metafísica que pudiera reunir en un todo lleno de sentido los hechos limpiamente establecidos por el trabajo de la crítica filológica e histórica? El pensamiento medieval había explicado la unidad del género humano por un vínculo real, que como un alma enlaza las partes de un organismo, y semejante idea no fué destruída por la crítica histórica lo mismo que la donación constantiniana. Partiendo de sus teorías teocráticas había sometido la conexión de la historia a una interpretación teleológica y tampoco ésta fué destruída directamente por los resultados de la crítica. Pero una vez que se disolvieron las firmes premisas de que esta inter-

pretación teleológica disponía en la tradición histórica del comienzo, centro y fin de la historia, lo mismo que en la positiva determinación teológica de su sentido, se hizo presente la ilimitada multivocidad del material histórico. De este modo se demostró la inutilidad de un principio teleológico del conocimiento histórico. Tampoco los anticuados dogmas fueron tanto las víctimas de argumentos directos cuanto del sentimiento de que no concordaban con lo conquistado en otros campos del saber. La investigación causal y la ley fueron llevadas por la investigación natural a las ciencias del espíritu; y mejor que con cualquier argumento se hizo patente la diferencia existente entre las interpretaciones teleológicas y las verdaderas explicaciones en cuanto a su valor cognoscitivo, comparando los descubrimientos de Galileo y Newton con las afirmaciones de Bossuet. Y en cuanto al detalle, la aplicación del análisis a los fenómenos espirituales complejos y a las nociones universales abstraídas de ellos ha disuelto poco a poco tales nociones y la metafísica de las ciencias del espíritu elaborada con ellas.

Pero la marcha de esta liquidación de las ideas metafísicas y el establecimiento de una conexión autónoma del conocimiento causal, fundada en una experiencia sin prejuicios, han sido mucho más lentos en el campo de las ciencias del espíritu que en el de las ciencias de la naturaleza, y es menester exponer a qué fué debido esto. La relación de los hechos espirituales con la naturaleza incitaba fácilmente a ensayar una subordinación de sus disciplinas y especialmente de la psicología a la ciencia mecánica de la naturaleza. Y el justificado afán de abarcar la sociedad y la historia como un todo, sólo muy poco a poco y con dificultad se ha podido desentender de los recursos metafísicos que para la solución de este problema ofrecía la Edad Media. Ambas cosas nos las explican los hechos históricos siguientes, pero muestran también, al mismo tiempo, cómo el estudio del hombre, el de la sociedad y el de la historia, avanzando conjuntamente, destruyen los esquemas del conocimiento metafísico y los van sustituyendo por doquier con un saber lleno de vida y eficacia.

Al análisis de la sociedad humana se le ofrece el hombre mismo como unidad viva[354] y el análisis de esta unidad de vida constituye, por consiguiente, su problema fundamental.[355] En este dominio empieza a posponerse el tipo de consideración de la vieja metafísica porque, tras el agrupamiento teleológico de formas generales de la vida espiritual, se buscan las leyes explicativas.

La psicología moderna trataba de conocer la uniformidad a cuyo tenor un proceso de la vida psíquica se halla condicionado por otros. Así decayó en importancia la psicología elaborada en las épocas metafísicas, que agrupaba en clases los distintos procesos y luego suponía facultades o fuerzas

[354] *Vid.* libro primero, VIII, IX.
[355] *Vid.* libro primero, VIII.

como agentes de esas clases. Es muy interesante ver cómo en el segundo tercio del siglo XVII comienza a destacarse esta psicología moderna de entre las innumerables obras clasificadoras. Al principio estuvo, naturalmente, bajo la influencia de la explicación natural dominante, dentro de la cual dió sus resultados un método fecundo. Por eso a la introducción de la explicación mecánica de la naturaleza por Galileo y Descartes siguió, por parte de Hobbes y Spinoza, la extensión de este modo explicativo a los hombres y al estado.

La tesis de Spinoza: *mens conatu in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia* procede de los principios de la escuela mecánica;[356] subordina al concepto natural de inercia lo vivo de la voluntad que se expande desde su centro. A tenor de los mismos principios se lleva a cabo por Spinoza el desarrollo de una mecánica de los estados psíquicos totales *(affectus)*. Añade leyes a cuyo tenor los estados psíquicos totales son referidos a sus causas, son evocados por igualdad y semejanza y los estados anímicos ajenos son transferidos a la vida propia por la simpatía. Esta teoría era muy imperfecta. El concepto rígido de la "propia conservación" no expresa suficientemente el impulso vital; si completamos la teoría con la tesis de que los sentimientos consisten en un percatarse de los estados de la voluntad, sólo una parte de los estados afectivos podrá subordinarse a este supuesto; y la simpatía sólo mediante un sofisma se puede derivar de la "propia conservación".[357] Pero la importancia extraordinaria de la teoría de Spinoza radica en que representa un intento de someter los estados totales de la vida psíquica, aparentemente irregulares y arbitrarios, a la ley sencilla de la "propia conservación", siguiendo en esto el espíritu de los grandes descubrimientos de la mecánica y de la astronomía. Se realiza esta faena inscribiendo la unidad de vida, el *modus* hombre, que trata de conservarse a sí mismo, en el sistema de condiciones que constituyen su medio. Derivando de esta conexión estímulos y obstáculos de la propia conservación y colocando los afectos que así se originan bajo la ley fundamental del encadenamiento de los estados psíquicos, se obtiene un esquema del sistema causal de estos estados. Se señalan lugares fijos donde se colocan, dentro de esa conexión mecánica así trazada, las vivencias psíquicas singulares. Las definiciones de los estados totales no significan sino su ubicación dentro de la construcción del mecanismo de la propia conservación, y no les faltaba más que la determinación cuantitativa para corresponder exteriormente a las exigencias de una explicación.

[356] Esta tesis fundamental de la *Ética* III, prop. 6-9, ofrece su clara base en prop. 4: *nulla res nisi a causa externa potest destrui*, una tesis que sólo se puede aplicar a lo simple y que, por lo tanto, no es transferible sin más a la *mens* y que resulta demostrada gracias, únicamente, a la transferencia que de lo lógico hace Spinoza a lo metafísico, a tenor de su falso supuesto fundamental.

[357] SPINOZA, *Ética*, III, prop. 16 y 17.

David Hume que, después de dos generaciones, continúa la obra de Spinoza, se comporta con Newton lo mismo que Spinoza con Galileo y Descartes. Su teoría de la asociación es un intento de trazar, según el modelo de la teoría de la gravitación, las leyes de los engarces de las representaciones. "Los astrónomos, nos explica, se habían contentado largo tiempo con demostrar los movimientos verdaderos, el orden y magnitud verdaderos de los cuerpos celestes, a base de las apariencias visibles, hasta que, por fin, surgió un filósofo que, gracias a una reflexión feliz, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las cuales se rige la marcha de los planetas. Lo mismo se ha verificado en otros dominios de la naturaleza. Y no hay ningún motivo para dudar de un éxito igual en la investigación de las fuerzas y la disposición del alma si se lleva a cabo con la misma capacidad y cautela. Es verosímil que también en el alma una fuerza y un proceso dependan de otros."[358]

Así la psicología explicativa comenzó subordinando los hechos espirituales a la conexión mecánica natural y esta subordinación ha estado operando hasta el presente. Dos teoremas han constituído la base del intento de establecer un mecanismo de la vida espiritual. Se consideran las representaciones que nos quedan de las impresiones como magnitudes fijas; estas representaciones entran constantemente en nuevas combinaciones, pero permaneciendo siempre las mismas. Se establecen las leyes de su comportamiento recíproco por medio de las cuales se deducirán los hechos psíquicos de la percepción, de la fantasía, etc. De esta suerte se hace posible una especie de atomismo psíquico. Veremos, sin embargo, que tanto una suposición como otra son falsas. Así como la nueva primavera no nos vuelve a presentar las viejas hojas de los árboles, tampoco las representaciones de ayer retornan en el día de hoy, siquiera un poco más oscuras; antes bien, la representación renovada brota desde un determinado punto de vista interno, lo mismo que la percepción desde uno externo. Y las leyes de reproducción de las representaciones señalan, ciertamente, las condiciones bajo las cuales actúa la vida psíquica y, sin embargo, es imposible derivar de estos procesos, que constituyen el trasfondo de nuestra vida psíquica, un proceso de razonamiento o un acto volitivo. La mecánica psíquica sacrifica aquello de lo que nos percatamos en la percepción interna a un razonar que juega con las analogías de la naturaleza exterior. Así, pues, la psicología explicativa inspirada por la ciencia natural, en cuyas vías se movía todavía Herbart, ha destruído la psicología clasificadora de las viejas escuelas metafísicas y ha señalado el verdadero objetivo de la teoría del alma en el sentido de la ciencia moderna, pero en la medida en que fué influída por la metafísica de las ciencias de la naturaleza no ha sido capaz de mantener sus

[358] HUME, *Inquiry conc. human understanding*, sect. 1.

afirmaciones. También en este campo la ciencia destruye la metafísica, lo mismo la vieja que la nueva.

El siguiente problema de las ciencias del espíritu lo constituyen los sistemas culturales que se hallan entrelazadas en la sociedad, así como la organización externa de los mismos, por lo tanto, la explicación y dirección de la sociedad.

Las ciencias que tratan de estos problemas comprenden clases completamente diferentes de enunciados: juicios que expresan realidad e imperativos e ideales que tratan de dirigir la sociedad. El pensamiento en torno a la socidad encuentra su objetivo más hondo en el enlace de una clase de enunciados con otros. Los principios metafísicos y teológicos de la Edad Media habían hecho posible semejante enlace gracias al vínculo en cuya virtud la divinidad y la ley que le era inherente se unían con el organismo del estado, con el cuerpo místico de la cristiandad. La situación de la sociedad, el acervo de tradiciones acumuladas en ella y el sentimiento de autoridad de origen superior que la impregnaba se encontraban en esta metafísica en un congruente enlace con la idea de Dios. Este vínculo sólo poco a poco fué aflojado. También en esta ocasión se debió a que el análisis marchó más allá de la conexión teleológica según conceptos de forma y buscó una conexión según leyes. Fué posible esto gracias a la aplicación de la psicología explicativa y a la elaboración de las ciencias abstractas que desarrollaron las propiedades fundamentales de los contenidos parciales correspondientes a cada círculo de vida (derecho, religión, arte, etc.). Así las nociones teleológicas de Aristóteles y los escolásticos fueron reemplazadas por conceptos causales adecuados, las formas generales por leyes, la fundación trascendente por otra inmanente, lograda en el estudio de la naturaleza humana. Con esto se superó la actitud de la vieja metafísica frente a los hechos de la sociedad y de la historia.

Al explicar de qué modo la ciencia moderna ha disuelto la concepción teológica y metafísica de la sociedad nos limitamos a la primera fase, que se cierra en el siglo XVIII. Surgió en primer lugar el sistema natural[359] del conocimiento de la sociedad humana, de sus nexos finales y de su organización externa, tal como lo desarrollaron el siglo XVII y el XVIII: una creación no menos grandiosa, si bien menos sólida, que la fundación de la ciencia natural.

Porque este sistema natural significa que la sociedad ha de ser entendida, en adelante, partiendo de la naturaleza humana, de donde ha surgido.

[359] Con este nombre designamos las teorías que se presentan como derecho natural, teología natural, religión natural, etc., cuyo carácter común consiste en derivar los fenómenos sociales de la conexión causal en el hombre, ya sea que éste se estudie con arreglo a métodos psicológicos o se explique biológicamente por la conexión natural.

En este sistema han encontrado por primera vez su propio centro las ciencias del espíritu: la naturaleza humana. Especialmente el análisis atendió a las "verdades psicológicas de segundo orden", según el nombre que les dimos. Descubrió también en la vida anímica de los individuos los resortes del comportamiento práctico y superó así la vieja oposición entre filosofía teórica y práctica. Dentro de la articulación sistemática se expresa esta transformación científica por el hecho de que en lugar de la oposición entre filosofía teórica y práctica nos encontramos con la de la fundación de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del espíritu. En estas últimas, el estudio de las razones explicativas de los juicios sobre la realidad se alía con las razones explicativas de los juicios de valor y de los imperativos que tratan de regular la vida de los individuos y de la sociedad.

El método con el cual el sistema natural trató la religión, el derecho, la moral, el estado, era imperfecto. Se hallaba predominantemente determinado por los métodos matemáticos, que habían dado tan pródigos resultados en la explicación mecánica de la naturaleza. Condorcet estaba convencido de que los derechos del hombre habían sido descubiertos por un método tan seguro como los de la mecánica. Sieyès creía haber perfilado la política como ciencia. El fundamento del método lo constituía un esquema abstracto de la naturaleza humana que, por medio de unos pocos y generales contenidos psíquicos parciales, establecía la razón explicativa de los hechos de la vida histórica de la humanidad. Así, un falso método metafísico se mezclaba a los primeros ensayos de un análisis fecundo. Pero por muy pobre que nos parezca en la actualidad este sistema natural, el caso es que la etapa metafísica del conocimiento de la sociedad fué definitivamente superada con estos pobres principios de la teología natural acerca de la religión, de los teóricos del sentido moral acerca de la moralidad, y de la escuela fisiocrática sobre la vida económica, etc. Porque estos principios desarrollaban las propiedades fundamentales de los contenidos parciales que, dentro de esos sistemas de la sociedad, se copertenecen, y ponían en relación estas propiedades fundamentales con la naturaleza humana y de este modo abrieron por primera vez la visión de la acción interna de los factores de la vida social.

El último y más complicado problema de las ciencias del espíritu lo constituye la historia. Los análisis contenidos en el sistema natural se aplicaron ahora al curso histórico. Prosiguiendo ese análisis en las diversas esferas de vida, relativamente independientes, desapareció la unilateralidad teológica y el áspero dualismo de la Edad Media. Al buscarse los impulsos del movimiento histórico en la humanidad misma se acabó la concepción trascendente de la historia. Se abrió paso una consideración más amplia. De la metafísica medieval de la historia se desprendió en el siglo XVIII, por el

trabajo de las ciencias del espíritu, una visión histórico-universal cuyo núcleo lo constituye la idea de desarrollo.

El alma del siglo XVIII la constituyen, en unión inseparable, la ilustración, el progreso del género humano y la idea de humanidad. En estos conceptos es vista y expresada desde diversos lados la realidad misma que animaba al siglo XVIII. Persiste el poder de la conciencia del nexo del género humano, tal como la Edad Media lo había expresado metafísicamente. En el siglo XVII la conciencia de la copertenencia del género humano se hallaba todavía fundada, de un modo predominante, en lo religioso, y se amplió sólo a la comunidad científica, mientras que en el campo secular regía el *homo homini lupus*, y este antagonismo recorre el sistema de Spinoza; pero ahora, gracias sobre todo a la escuela de los economistas y al interés común por la ilustración y la tolerancia, se produjo también en los diferentes países una solidaridad de los intereses seculares. Así la fundación metafísica de la conexión del género humano se transformó en el conocimiento gradualmente creciente de los enlaces reales que traban a individuo con individuo.[360] Por otra parte, se desarrolló la conciencia histórica. La idea del progreso del género humano dominaba al siglo. También anclaba en la conciencia histórica de la Edad Media, que había conocido una marcha interna y central del *status hominis*. Pero para que pudiera desplegarse libremente necesitaba de cambios considerables en las ideas y sentimientos. Ya en el siglo XVII se rechazó la idea de un estado histórico de perfección al comienzo de la historia humana. Por entonces, y en conexión con el avance hacia una literatura y una ciencia independientes, se discutió vivamente, en oposición con el Renacimiento, la idea de que los pueblos modernos son superiores al mundo antiguo por lo que se refiere a las ciencias y a la literatura. Y ocurrió lo más importante: la fe religiosa medieval y, en menor grado, la vieja fe protestante representaban los sentimientos más sublimes de los hombres, y el círculo de sus ideas acerca de las cosas supremas y su ordenamiento de la vida eran algo concluso y cerrado; cuando se pospuso esta fe ocurrió como si se hubiera levantado una cortina que hasta entonces había impedido mirar hacia el futuro del género humano; apareció el poderoso y arrebatador sentimiento de un desarrollo indefinido del género humano. Es cierto que los antiguos tuvieron una clara conciencia[361] del progreso histórico de la hu-

[360] Cuando en 1782 Condorcet entra en la Academia Francesa, declara: *Le véritable intérêt d'une nation n'est jamais séparé de l'intérêt général du genre humain, la nature n'a pu vouloir fonder le bonheur d'un peuple sur le malheur de ses voisins, ni opposer l'une à l'autre deux vertus qu'elle inspire également: l'amour de la patrie et celui de l'humanité.* (CONDORCET, *Discours de réception à l'Académie Française*, 1782, *Oeuvres*, VII, 113).

[361] Παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι ταύτας αἴτιοι γεγόνασιν. Así el SEUDO ARISTÓTELES, *Metafísica*, II (α), 1, 993 b 18; cf. todo el capítulo.

manidad por lo que se refiere a las ciencias y las artes. Bacon está poseído de esta conciencia, y subraya que el género humano ha entrado en una edad de madurez y de experiencia y que, por lo tanto, la ciencia de los modernos es superior a la de los antiguos.[362] Pascal tenía delante este pasaje de Bacon cuando escribió: "el hombre aprende incesantemente a medida que avanza; porque no sólo saca ventaja de su propia experiencia, sino también de la de sus antepasados. Todos los hombres en conjunto forman en las ciencias un solo orden en marcha, de tal suerte que debe considerarse a toda la serie de hombres en el transcurso de tantos siglos como un solo hombre que subsiste siempre y aprende sin cesar". Turgot y Condorcet ampliaron este pensamiento al considerar la ciencia como el poder directivo en la historia y al poner en relación con su avance el de la ilustración y el del sentimiento de comunidad. Y, finalmente, en Alemania se alcanzó el punto en el cual la concepción de la sociedad según el sistema natural desembocó en una verdadera conciencia histórica. Herder encontró en la constitución del hombre individual aquello que cambia y constituye el progreso histórico; el órgano a través del cual se estudió en Alemania la naturaleza de este progreso fué el arte, especialmente la poesía; y el esquema así surgido se amplió en el espíritu de Hegel hasta una consideración universal del desarrollo cultural.

Así marcha el progreso de las ciencias del espíritu al través del sistema natural hasta la visión histórico-evolutiva. "¿Se quiere, pregunta Diderot, conocer una breve historia de casi toda nuestra miseria? Aquí está; hubo un hombre natural; en su interior se introdujo un hombre artificial. De aquí nació entre los dos una guerra civil y ésta dura hasta la muerte." Semejante contraposición de lo natural y lo histórico muestra a cruda luz los límites del método constructivo del sistema natural. Y cuando Voltaire escribió: *il faudra bouleverser la terre pour la mettre sous l'empire de la philosophie*, en esa frase vemos las consecuencias destructoras de la unilateralidad del entendimiento ahistórico en que se colocó al sistema natural frente a la realidad. Pero ese mismo sistema natural ha sido el primero en someter el gran objeto del mundo espiritual a un análisis encaminado a buscar los factores. Fué más allá de la ordenación de los hechos en clases (conceptos de clase) mediante un análisis efectivo, como lo muestra con especial claridad el análisis de la idea de riqueza natural en la economía política. Y el análisis, por sí mismo, ha llevado al espíritu científico más allá del sistema natural y ha preparado la moderna conciencia histórica.

Cierto que el espíritu metafísico enhebra los hechos de la historia y de la sociedad en innumerables puntos con hilos todavía mucho más finos: éstos proceden del representar y pensar naturales. Porque en el estudio de la sociedad se repite la misma circunstancia que hemos visto en el de la

362 Bacon, *Novum organum*, I, 84.

naturaleza. El análisis tropieza, por una parte, con individuos como sujetos, por otra, con determinaciones predicativas que, como tales, deben ser universales. Por eso lo que se contiene en las últimas aparece como una esencia entre y detrás de los individuos, y se sustantiva como tal en conceptos como derecho, religión, etc. Sólo la teoría del conocimiento disuelve por completo esas finas e ineludibles ilusiones del pensar natural. Nos mostrará que la relación de los sujetos con las determinaciones predicativas universales es diferente en ese campo —donde, en nuestra autoconciencia, tenemos certeza de estos sujetos y de su autonomía, y hasta conocemos las fuerzas que se hallan en la base de las determinaciones predicativas— de la relación que existe en la ciencia natural entre elementos y leyes; los conceptos que en el primer caso se forman a base de las determinaciones predicativas son de índole distinta que los de las ciencias naturales.

Cuando se desgarra la malla gris de entidades abstractas, sustanciales, queda como residuo el hombre, hombres en situaciones recíprocas distintas, dentro del medio de la naturaleza. Cada obra escrita, cada serie de acciones se halla colocada en la periferia de un hombre y tratamos de penetrar en el centro. Supongo que este hombre es Schleiermacher y que tenga delante de mí su *Dialéctica*. Cualesquiera que sean las ideas particulares que este libro contenga, encuentro en él la tesis de la presencia del sentimiento de Dios en todos los actos psíquicos, y en este punto hondísimo se pone en contacto la *Dialéctica* con los *Discursos sobre la religión*. Así marcho de obra en obra, y si no puedo "conocer" el centro a que me refieren todas estas manifestaciones periféricas, sí lo puedo "comprender". Encuentro ahora que Schleiermacher pertenece a un grupo en el que se hallan también Schelling, Federico Schlegel, Novalis, entre otros. Un grupo semejante se comporta en forma análoga a una clase de organismos; si en una semejante clase se cambia un órgano se cambian también los correspondientes, crece uno, menguan otros. Avanzo de grupo en grupo, a círculos cada vez más amplios. La vida anímica se ha diferenciado en arte, religión, etc., y surge ahora la tarea de encontrar la base psicológica de este proceso y de captar el curso, tanto en el alma como en la sociedad, en que ha tenido lugar esta diferenciación. Además, puedo estudiar, en un corte dado en la historia humana, la sociedad de una época determinada en general o en un pueblo determinado. Puedo confrontar estos cortes diversos unos con otros y comparar los hombres del tiempo de Pericles con los de la época de León X. Con esto me acerco al problema más profundo, a aquello que en el ser humano es variable en la historia. Sin embargo, en todos estos giros del método es siempre el hombre el que constituye el objeto de la investigación, sea como un todo, sea en sus contenidos parciales o en sus relaciones. Cuando se desarrolle este punto de vista la sociedad y la historia obtendrán el tratamiento que corresponde a este campo indepen-

diente de la explicación mecánica propia del estudio de los fenómenos naturales. Y en este caso habrá periclitado de veidad la metafísica de la sociedad y de la historia.

¿Encuentran acaso las ciencias del espíritu —que han desbancado a la metafísica de un reino de los espíritus mediante la investigación analítica— en el hombre, en el punto inicial y terminal de sus análisis, el acceso a una nueva metafísica? ¿O acaso se ha hecho imposible cualquier metafísica de los hechos espirituales?

La metafísica como ciencia sí. El curso del desarrollo intelectual nos mostró que los conceptos de sustancia y causalidad se han desarrollado poco a poco, sobre la base de experiencias vivas, bajo las exigencias de un conocimiento del mundo exterior. Por eso, a quien está familiarizado con el mundo de la experiencia interior nada pueden decirle acerca de éste, sino lo recogido de él: lo que digan de más es una construcción auxiliar para el conocimiento del mundo exterior y no aplicable, por lo tanto, a lo psíquico. Tampoco el principio de la psicología metafísica que sostiene la existencia autónoma sustancial e indestructible del alma puede ser demostrado ni rebatido, pues la demostración que parte de la unidad de la conciencia tiene sólo un alcance negativo. La unidad de la conciencia se halla en la base de todo juicio de comparación, ya que en él tenemos que poseer a la vez y en la misma unidad indivisible sensaciones diversas, por ejemplo, dos matices de rojo, pues, ¿cómo podríamos, si no, percatarnos de la diferencia? Pero no es posible derivar este hecho de la unidad de la conciencia partiendo de la construcción del mundo lograda por la ciencia mecánica de la naturaleza. Aunque nos figuráramos que las partículas materiales están equipadas de vida psíquica, no se podría conseguir con esto una conciencia unitaria para el conjunto de un cuerpo compuesto. Resulta, pues, que la ciencia mecánica natural tiene que considerar la unidad del alma como algo independiente respecto a ella, pero no está excluído que una conexión de la naturaleza, que existiría tras estos conceptos auxiliares formados para el mundo de los fenómenos, contuviera el origen de la unidad del alma: son cuestiones completamente trascendentes.

Pero nos queda lo "metafísico" de nuestra vida como experiencia personal, es decir, como verdad religioso-moral. La metafísica, y aquí tenemos que llegar al cabo de un estambre largamente hilado, que reconducía la vida del hombre a un orden superior, no poseía su fuerza, como supuso Kant con su mentalidad abstracta y ahistórica, en virtud de las demostraciones de una razón teórica. Nunca hubiera surgido de ésta la idea del alma o de la divinidad personal. Estas ideas se fundaban, más bien, en la experiencia interna, con ella y con la reflexión sobre ella se han desarrollado, y se han mantenido a pesar de la necesidad mental, que sólo conoce una conexión inteligible y que, por lo tanto, puede llegar todo lo más a un

panlogismo. Pero las experiencias que de la voluntad tiene la persona se sustraen a una expresión de validez universal que hubiera de ser convincente y forzosa para cualquier otro intelecto. Es esta una realidad que la historia nos acusa de mil maneras. Por lo tanto, tampoco pueden trabarse en razonamientos metafísicos de carácter necesario. Mediante la comparación la ciencia psicológica puede encontrar en las unidades psíquicas comunidades de la vida anímica, pero el contenido de la voluntad humana queda intacto en el baluarte de la persona. En esto ninguna metafísica ha podido cambiar nada, más bien toda metafísica ha tenido que luchar con la protesta de la clara experiencia religiosa, a partir ya de los primeros místicos cristianos, quienes se opusieron a la metafísica medieval, y no por eso fueron peores cristianos, y así hasta Tauler y Lutero. Y no es obligados por una consecuencia lógica por lo que admitimos la existencia de una conexión superior en la que se hallan encauzadas nuestra vida y nuestra muerte; pronto veremos a dónde conduce esta consecuencia lógica cuando se la extiende a semejante conexión; la conciencia de que esta voluntad no puede estar condicionada por el orden natural, cuyas leyes no corresponden a su vida, sino por algo que ese orden deja tras sí, procede más bien de las honduras de la autognosis que tropieza con la vivencia de la entrega, de la negación libre de nuestro egotismo y que muestra así nuestra libertad con respecto a la conexión natural. Pero estas experiencias son tan personales, tan propias de la voluntad, que el ateo puede vivir este algo metafísico, mientras que la idea que de Dios se haga un creyente puede muy bien no ser más que una cáscara vacía. Encontramos la expresión de este hecho en la liberación de la fe religiosa de su vinculación metafísica llevada a cabo por la Reforma. En ella logró la vida religiosa su independencia.

Y así, junto a la visión del espacio infinito de los astros que nos muestra el carácter inteligible del cosmos, tenemos la visión de las profundidades de nuestro propio corazón. Los libros siguientes mostrarán hasta dónde puede penetrar con seguridad el análisis en este terreno. Pero sea como quiera, cuando un hombre rompe en su voluntad la conexión entre percepción, deseo, impulso y goce, cuando ya no se quiere a sí mismo, allí está lo meta-físico que no hizo sino reflejarse en innumerables imágenes en la historia de la metafísica expuesta por nosotros. Porque la ciencia metafísica es un fenómeno históricamente limitado, mientras que la conciencia meta-física de la persona es eterna.

## IV

## *CONSIDERACIÓN FINAL ACERCA DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA ACTITUD METAFÍSICA DEL CONOCER*

En este final de la historia de la actitud metafísica del espíritu, de la historia de una ciencia metafísica no quebrantada todavía por la actitud epistemológica del espíritu, tratamos de abarcar en una consideración general los hechos que han ido apareciendo en ella poco a poco.

### *La conexión lógica del cosmos como ideal de la metafísica*

Se funda en la unidad de la conciencia humana el hecho de que las experiencias que ésta contiene se hallen condicionadas por la conexión en que surgen. De aquí resulta la ley general de la relatividad que corresponde a nuestras experiencias sobre la realidad exterior. Una sensación de gusto se halla visiblemente condicionada por la que le precedió, la imagen de un objeto espacial depende de la posición del espectador en el espacio. Así surgió la tarea de determinar estos datos relativos mediante una conexión firme y fundada en sí misma. Para la ciencia inicial esta tarea estaba como encapsulada en la de orientación en el espacio y en el tiempo así como en la búsqueda de una causa primera, y entreverada con los impulsos ético-religiosos. Por eso la expresión principio (ἀρχή) abarcó, sin diferenciarlas, la causa primera y la razón explicativa de los fenómenos. Si vamos de lo dado a sus causas, este retroceso no puede recibir su seguridad más que de la necesidad mental del razonamiento, y por eso a la investigación científica de las causas se aliaba algún grado de conciencia lógica de la razón suficiente. La duda de los sofistas fué la que despertó la conciencia lógica del método para buscar las causas o sustancias, y este método fué determinado como un retrotraerse de lo dado a sus condiciones mentales necesarias. Como, de este modo, el conocimiento de las causas va vinculado al razonamiento y a la necesidad mental que implica, este conocimiento presupone que en la conexión natural reina una necesidad lógica sin la cual el conocimiento no tendría ningún punto de apoyo. De esta suerte, a la ingenua fe en el conocimiento de las causas que se halla en la base de toda metafísica corresponde un teorema de la conexión lógica de la naturaleza. El desarrollo de este teorema no puede consistir en otra cosa —mientras no se haga más que resolver la forma lógica en sus partes formales aisladas, pero sin proseguir más allá de éstas mediante una investigación realmente analítica— que en la exposición puntual de la relación externa que existiría entre la forma del pensamiento lógico y la de la conexión natural.

Así en la metafísica monoteísta de los antiguos y de la Edad media se consideró el logismo de la naturaleza como algo dado y la lógica humana como también dada, y el dato tercero lo constituía la correspondencia entre los dos. No había más que buscar la condición de todo lo que se daba en una conexión que lo unificara. Esto lo consiguió ya la concepción trazada fundamentalmente por Aristóteles según la cual la razón divina produce la conexión entre el logismo de la naturaleza, que se funda en aquélla, y la lógica humana que le corresponde.

Cuando la situación del saber natural fué debilitando cada vez más la fuerza convincente de la fundamentación teísta, surgió la fórmula más sencilla de Spinoza, que eliminó la razón divina como eslabón intermedio. El fundamento de la metafísica de Spinoza es la mera autocerteza del espíritu lógico, quien somete a la realidad mientras conoce con conciencia metódica, así como en Descartes esa autocerteza representa la primera etapa de una nueva actitud del sujeto ante la realidad. Desde el punto de vista del contenido, la concepción de Descartes acerca de la conexión mecánica de la naturaleza entró con Spinoza dentro de una visión panteísta del mundo y así la animación universal de la naturaleza se transformó en la identidad de los movimientos espaciales con los procesos psíquicos. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, se explicó el saber por la identidad de la conexión mecánica de la naturaleza con el enlace lógico del pensamiento. Por eso esta doctrina de la identidad contiene, además, la explicación de los procesos psíquicos según la conexión mecánica, es decir, lógica: significación metafísica objetiva y universal del logismo. En este aspecto la doctrina de los atributos expresa la identidad inmediata de la conexión causal de la naturaleza con el enlace lógico de las verdades en el espíritu humano. Se elimina ahora el eslabón para este enlace, que antes lo había constituído un Dios separado del mundo: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*[363] Tensando la identidad se llega a pensar que la dirección de la sucesión en ambas series se corresponde: *effectus cognitio a cognitione causae dependet et eadem involvit.*[364] Se traza una conexión de axiomas y definiciones con los que se puede construir la trama del mundo. Ocurre esto con patentes sofismas; porque de los supuestos de Spinoza lo mismo se puede concluir la pluralidad de entidades independientes que la unidad de la sustancia divina. Pues la unidad de la conexión cósmica y la pluralidad de cosas-átomos, rigidas, que le sirve de base, no son sino los dos aspectos de la misma conexión cósmica mecánica, es decir, lógica. Por eso Spinoza tenía que traer consigo su panteísmo para poder deducirlo. De todos modos, la consecuencia del principio metafísico de razón suficiente se presenta en esta conexión con una perfección que no se

363 SPINOZA, *Ética*, II, prop. 7.
364 *Ibidem*, I, axioma 4.

encuentra todavía en los antiguos. Éstos habían dejado prevalecer la voluntad humana como un *imperium in imperio*, mientras que la fórmula del panlogismo cancela esta soberanía de la vida espiritual. *In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.*[365]

Con Leibniz la metafísica obtiene del principio de razón suficiente una fórmula que corresponde, como principio del pensamiento, a la conexión necesaria de la naturaleza. Con el establecimiento de este principio alcanza la metafísica su conclusión formal. Porque el principio no es lógico sino metafísico, es decir, no expresa una mera ley del pensamiento, sino al mismo tiempo una ley de la conexión de la realidad, y con esto la regla también de la relación entre el pensamiento y el ser. Pues su fórmula última y más acabada la encontramos en la correspondencia con Clarke, no mucho antes de su muerte. *Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu.*[366] Este principio se presenta en Leibniz junto siempre al de contradicción, y el principio de contradicción funda las verdades necesarias mientras que el de razón suficiente los hechos y las verdades fácticas. Pero aquí precisamente se muestra la significación metafísica de este principio. Aunque las verdades de hecho se remiten a la voluntad de Dios, esta voluntad, sin embargo, se halla dirigida según Leibniz por el intelecto. Y así, tras la voluntad se nos aparece de nuevo el perfil de un fundamento lógico del mundo. Esto lo expresa Leibniz muy claramente. *Il est vrai, dit on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement. Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome ou la règle génerale de tout ce qui arrive.*[367] Por lo tanto, el principio de razón sufi-

[365] *Ibidem*, I, prop. 29.

[366] En la quinta epístola de Leibniz a Clarke § 125. Fórmulas más incompletas en *Teodicea* § 44 y *Monadología* § 31 *ss.*

[367] Tercera epístola a Clarke § 7. Leibniz rechaza expresamente el supuesto de que en la mera voluntad de Dios se encuentra la causa de una realidad en el mundo. *On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, se seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire; on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais una fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix.* Clarke apela, frente a él, al hecho de que la voluntad misma podría ser considerada como fundamento suficiente, y entonces contesta Leibniz perentoriamente: *une simple volonté sans aucun motif (a mere will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible*

ciente significa la afirmación de una conexión, sin lagunas, que abarca en sí todo hecho y, por consiguiente, toda proposición: es la fórmula del principio de la metafísica[368] establecido por Aristóteles con menos amplitud, que abarca ahora no solamente la conexión del cosmos en conceptos, es decir, en formas eternas, sino la razón de cada cambio, y abarcando también el cambio en el mundo espiritual.

Cristián Wolff ha reducido este principio a este otro de que nada puede surgir de nada, por lo tanto, a un principio del conocimiento del que vimos que deducía la metafísica sus proposiciones a partir de Parménides. "Cuando una cosa *A* contiene en sí algo por lo cual se puede comprender por qué es *B*, ya sea *B* algo en *A* o fuera de *A*, entonces aquello que se ha de encontrar en *A* se designa la razón de *B; A* se llama la causa, y se dice de *B* que se funda en *A*. El fundamento o razón es aquello por lo cual se puede comprender por qué algo es, y la causa es una cosa que contiene en sí la razón de otra." "Cuando existe algo por lo cual se puede comprender por qué es, entonces tiene una razón suficiente. Mientras que cuando no hay tal cosa, nada hay por lo cual se puede comprender por qué algo es, es decir, por qué puede devenir realmente, y entonces tiene que surgir de la nada. Por lo tanto, cuando hablamos de cosas que no son necesarias lo que no puede surgir de la nada debe tener una razón suficiente de ser, pues tiene que ser posible en sí y tener una causa que lo pueda traer a realidad. Como es imposible que de la nada resulte algo, así también todo lo que es tiene que tener su razón suficiente de ser." Así reconocemos ahora retrospectivamente, en el principio de razón suficiente, la expresión del principio que ha guiado el conocimiento metafísico desde su comienzos.[369]

Y si miramos adelante de Leibniz y Wolff, veremos que el supuesto acerca de la conexión lógica del mundo contenido en el principio de razón suficiente ha sido desarrollado en el sistema de Hegel, con menosprecio de todo temor a la paradoja, como principio real de toda la realidad. No han faltado autores que han puesto en duda este supuesto y, sin embargo, han mantenido una metafísica; así lo hizo Schopenhauer en su teoría de la voluntad como fundamento del mundo. Pero toda metafísica de esta índole se halla sentenciada de antemano por una interna contradicción en su base. Aquello que excede a la experiencia no puede ser esclarecido, y no digamos demostrado, por analogía, cuando se arrebata la validez y el alcance ontológicos a lo que nos ha de servir para fundamentar y demostrar, es decir, a la conexión lógica.

*avec la définition de la volonté et assez réfutée dans la Théodicée.* (Cuarta epístola a Clarke, § 2). Es claro que así Leibniz aboca a un poder ejecutivo que realiza el pensamiento y no a una voluntad efectiva.

368 *Vid.* sección segunda, capítulo VI.

369 WOLFF, *Vernunftige Gedanken von Gott* etc. § 29 y 30.

*La contradicción de la realidad con este ideal y la insostenibilidad de la metafísica*

El "gran principio" de razón suficiente (así lo califica repetidas veces Leibniz), última fórmula del conocimiento metafísico, no es ninguna ley del pensamiento bajo la cual estaría totalmente nuestro intelecto como su propio *fatum.* Al perseguir en este principio la metafísica su exigencia de un conocimiento de lo que subyace al curso cósmico —el sujeto del curso cósmico— hasta su primer supuesto, demuestra su propia imposibilidad.

El principio de razón, en el sentido de Leibniz, no es una ley del pensamiento, no puede hacerse valer junto a la ley de contradicción. Porque la ley de contradicción rige en cada punto de nuestro saber; allí donde afirmemos algo tiene que haber concordancia con ella, y si encontramos una afirmación que la contraríe queda por esto mismo cancelada. Por lo tanto, todo saber y toda certeza se halla bajo el control de esta ley del pensamiento. No se trata nunca para nosotros de si la queremos aplicar o no, sino que, en la medida que afirmamos algo, sometemos a ella esta afirmación. Puede ocurrir que en un punto no notemos la contradicción de una afirmación con la ley de contradicción; sin embargo, tan pronto como al iletrado se le llama la atención sobre esta contradicción, no se puede sustraer a la consecuencia de que, entre dos afirmaciones que se hallan en contradicción, sólo una puede ser verdadera y la otra tiene que ser falsa. Por el contrario, el principio de razón, concebido en el sentido de Leibniz y Wolff, no ocupa la misma posición en nuestro pensar y por eso no era justo que Leibniz atribuyera a estos dos principios el mismo valor. Así resulta de toda la historia del pensamiento humano. En la época del representar mítico el hombre se enfrentaba con potencias volitivas que actuaban con una libertad imprevisible. Hubiera sido inútil que un lógico se encarara con este hombre engolfado en la representación mítica y le hiciera ver claramente: allí donde reinan tus dioses queda cancelada la conexión necesaria del curso cósmico. Semejante idea no le hubiese perturbado para nada a ese hombre su creencia en los dioses, al contrario, eso que se cernía por encima de la conexión lógica del mundo le hubiese hecho ver más clara la poderosa fuerza que se hallaba implicada en esa creencia. En el amanecer de la ciencia buscó el hombre una conexión interna del cosmos, pero persistía la fe en el poder libre de los dioses en medio de ese cosmos. El hombre griego consideraba su voluntad como libre en la época de esplendor de su metafísica. Lo que a este respecto se le ofrecía en su saber vivo y directo, no le fué más incierto por el hecho de que se daba también en él la conciencia de la necesidad mental; más bien, esta conciencia lógica le parecía compatible con el mantenimiento de aquello que poseía, como

libertad, en su saber inmediato. El hombre medieval muestra una propensión exagerada a las consideraciones lógicas y, sin embargo, no le ha determinado esto a renunciar al mundo histórico-religioso en el que vivía, y que se substraía por completo a la conexión necesaria del intelecto. Y las experiencias de la vida diaria corroboran lo que la historia enseña. El espíritu humano no considera incompatible que la conexión lógica por medio de la cual va más allá de lo inmediatamente dado se vea interrumpida cuando experimenta en un saber vivo e inmediato el poder libre de la voluntad y la libre plasmación.

Si el principio de razón suficiente, en su formulación leibniciana, no posee la validez absoluta de una ley del pensamiento, ¿cómo podremos determinar su lugar en la conexión de la vida intelectual? Al buscar su emplazamiento se contrasta la base de legitimidad de toda metafísica realmente consecuente.

Si distinguimos el fundamento lógico del fundamento real, la conexión lógica de la conexión real, entonces el hecho de la conexión lógica en nuestro pensamiento, que se exhibe en el razonamiento, se puede expresar con la proposición: con el fundamento se pone la consecuencia y quitando la consecuencia se cancela el fundamento. Esta necesidad de trabazón se encuentra efectivamente en cada silogismo. Ahora bien, podemos mostrar que no nos será posible captar y representarnos conceptualmente la naturaleza si no buscamos en ella esta conexión de la necesidad mental. No podemos representarnos el mundo exterior, y no digamos conocerlo, sin buscar en él, por el razonamiento, una conexión mental necesaria. Porque no podemos reconocer como realidad objetiva por sí misma las impresiones singulares, las imágenes singulares que forman lo dado. En la conexión efectiva en que se hallan en la conciencia, gracias a la unidad de ésta, son relativas, y sólo en esta conexión pueden ser utilizadas para establecer un hecho exterior o una causa natural. Toda imagen espacial está referida a la posición del ojo y de la mano aprehensora a que se ofrece. Toda impresión temporal se halla referida a la cantidad de las impresiones en el captador y a la conexión de las mismas. Las cualidades de la sensación se hallan condicionadas por la relación que los estímulos del mundo exterior guardan con nuestros sentidos. No podemos juzgar directamente de las intensidades de la sensación y expresarlas en valores numéricos sino que, únicamente, señalamos la proporción de la intensidad de una sensación con otra. Así, el establecimiento de una conexión no es un proceso que siga a la captación de la realidad, pues nadie capta, como realidad, una imagen momentánea aislada, pues ésta la poseemos en una conexión en cuya virtud tratamos de establecer la realidad con anterioridad a toda ocupación científica.

El trabajo científico pone método en este proceder. El centro para el sistema de las determinaciones al que han de subordinarse las impresiones

lo traslada del yo movedizo y cambiante al sistema mismo. Desarrolla un espacio objetivo dentro del cual la inteligencia singular se encuentra en un lugar determinado, un tiempo objetivo en cuya línea la actualidad del individuo ocupa un punto, así como una conexión causal objetiva y unidades elementales fijas entre las que tiene lugar esa conexión. Toda la tendencia de la ciencia se orienta a colocar en lugar de las imágenes momentáneas, en las que hay tanta diversidad confundida, una realidad objetiva y una conexión objetiva, valiéndose para ello de las relaciones, perseguidas por el pensamiento, en las que estas imágenes se encontraban en la conciencia. Y todo juicio acerca de la existencia y constitución de un objeto exterior se halla condicionado exclusivamente por la conexión mental en la cual está "puesta", como necesaria, esta existencia o constitución. La conjunción accidental de impresiones en un sujeto variable, constituye sólo el punto de partida para la construcción de una realidad de validez universal.

Por esto el principio de que todo "lo que se da" se halla en una conexión mental necesaria en la cual resulta condicionado y condicionante, domina en primer lugar la solución del problema de establecer juicios firmes y de validez universal sobre el mundo exterior. La relatividad con que se presenta lo dado en el mundo exterior es traducida por el análisis científico en la conciencia de las relaciones que condicionan lo dado en la percepción. Así toda captación de los objetos del mundo exterior se halla bajo el principio de razón suficiente.

Este es un aspecto de la cuestión. Pero, por otra parte, la aplicación crítica del principio de razón debe renunciar a un conocimiento metafísico y darse por satisfecha con la aprehensión de relaciones externas de dependencia dentro del mundo exterior. Porque los elementos de lo dado son heterogéneos en razón de su procedencia diferente, es decir, incomparables. Por lo tanto, no pueden reducirse unos a otros. No es posible coordinar en una conexión interna directa un color con un sonido o con la impresión de densidad. Por eso el estudio del mundo exterior tiene que dejar sin resolver la relación interna de lo dado en la naturaleza y satisfacerse con el establecimiento de una conexión fundada en el espacio, el tiempo y el movimiento que enlace en un sistema las experiencias. Así la captación y el conocimiento del mundo exterior se halla bajo la ley: todo lo dado en la percepción sensible se encuentra en una conexión mental necesaria, en la cual es condicionado y condicionante, y sólo en esta conexión sirve a la captación de lo existente. Pero la aplicación de esta ley ha sido limitada, por las condiciones de la conciencia, al mero establecimiento de una conexión exterior de relaciones mediante la cual se fija a los hechos su lugar en el sistema de las experiencias. Precisamente la necesidad que tiene la ciencia de establecer semejante conexión mental necesaria ha conducido a prescindir de la interna conexión esencial del mundo. A ésta le ha sustituído una co-

nexión de índole mecánico-matemática, y de este modo se hicieron positivas las ciencias del mundo exterior. La necesidad interna de estas ciencias expelió a la metafísica como estéril, antes de que el movimiento gnoseológico se dirigiera contra ella a través de Locke, Hume y Kant.

La posición de la ley de razón suficiente dentro de las ciencias del espíritu es distinta que en las del mundo exterior: también esto hace imposible la subordinación de toda la realidad a una conexión metafísica. Aquello de lo que yo me percato por dentro *—innewerden—* no es relativo como estado de mí mismo, como ocurre con un objeto exterior. No existe una verdad del objeto exterior como concordancia de la imagen con una realidad, pues esta realidad no se da en ninguna conciencia y se substrae, por tanto, a la comparación. No se puede saber ni pretender saber qué aspecto tiene el objeto cuando nadie lo acoge en su conciencia. Por el contrario, aquello que yo vivo en mí está ahí como hecho de la conciencia, por lo mismo que me cercioro por dentro de ello: hecho de conciencia no es otra cosa que aquello de lo cual yo me cercioro por dentro *—innewerden—*. Nuestro seperar y afanar, nuestros deseos y voliciones: este mundo interno es, como tal, la cosa misma. Cualquiera que sea la opinión que uno pueda tener acerca de los componentes de estos hechos psíquicos —y toda la teoría de Kant del sentido interno puede parecer lógicamente justificada sólo como tal opinión—: para nada se afecta con ello la existencia de tales hechos de conciencia.[370] Por eso aquello de lo que nos percatamos no nos es dado relativamente como estado de nosotros mismos, como ocurre con el objeto exterior. Sólo cuando queremos cobrar conocimiento claro de este saber inmediato o lo queremos comunicar a otros surge la cuestión de en qué grado excedemos en tal caso de lo contenido en la percepción interna. Los juicios que enunciamos son válidos únicamente bajo la condición de que los actos mentales no cambien la percepción interna, de que este analizar y enlazar, este enjuiciar y razonar conserven los hechos idénticamente bajo las nuevas condiciones de la conciencia. Por eso el principio de razón suficiente por el cual lo dado se halla siempre en una conexión mental necesaria, en la cual resulta condicionado y condicionante, no ocupa dentro del campo de los hechos espirituales la misma posición que pretende respecto al mundo exterior. No se trata en este caso de la ley bajo la cual se halla toda representación de la realidad. Sólo en la medida en que los individuos ocupan un lugar en el mundo exterior, entran en un momento del tiempo y pro-

[370] KANT, *Crítica de la razón pura* I, 1, § 7: "el tiempo es de todos modos algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Posee, por lo tanto, realidad subjectiva en lo que se refiere a la experiencia interna, es decir, que yo poseo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él". En estas frases se reconoce lo que antes afirmé yo, pero sólo en unión con una teoría acerca de los componentes de la percepción interna.

ducen efectos sensibles en el mundo exterior, quedan aprisionados por las mallas de esta conexión. Por eso la representación completa de los hechos espirituales presupone un incardinamiento exterior en la conexión creada por la ciencia natural, pero los hechos espirituales se hallan presentes, como realidad, con independencia de esta conexión y poseen esa plena realidad.

Tenemos, pues, en el principio de *razón la raíz* lógica de toda metafísica consecuente, es decir, de la ciencia de razón, y en la relación de este ideal lógico, así surgido, con la realidad, hemos reconocido el origen de las dificultades de esta ciencia. Esa circunstancia nos permite comprender ahora, desde el punto de vista más general, una gran parte de los fenómenos observados a propósito de la metafísica. Es consecuente únicamente la metafísica que, por su forma, es una ciencia de razón, es decir, que busca ofrecernos una conexión lógica del mundo. La ciencia de razón constituía el espinazo de la metafísica europea. Pero ni el sentimiento de la vida de los hombres verdaderamente poderosos y naturalmente fuertes ni el contenido de mundo que se daba en ese sentimiento podían agotarse en la conexión lógica de una ciencia de validez universal. Los diversos contenidos de la experiencia, que se hallan separados por su procedencia, no se dejan reducir unos a otros por el pensamiento. Pero, por otra parte, todo intento de mostrar en la realidad algo diferente que una conexión lógica, canceló la forma de ciencia en gracia al contenido.

Toda la fenomenología de la metafísica nos ha mostrado que los conceptos y principios metafísicos no se originaron de la pura actitud del conocer frente a la percepción, sino en el trabajo del conocer dentro de una conexión creada por la totalidad del ánimo. En esta totalidad se da con el yo lo "otro", algo independiente de él, y se da a la voluntad, a la que resiste, y la cual no puede cambiar las impresiones, al sentimiento, que lo padece, y se da inmediatamente, no a través de una conclusión o razonamiento sino como vida. La voluntad de conocimiento quisiera esclarecer y domeñar, desde el punto de vista natural, a esto subyacente –sujeto– que se nos opone, a esta causa eficiente. Esa voluntad no tiene en un principio conciencia de la conexión del sujeto del curso natural con la autoconciencia. En la percepción externa se le enfrenta autónomamente y trata de concebirlo con los medios que se le ofrecen, con el concepto, el juicio y el razonamiento, por lo tanto, como conexión mental necesaria. Pero lo que se da en la totalidad de nuestro ser jamás puede ser reducido por completo a pensamientos. O bien el contenido de la metafísica se hizo insuficiente para las exigencias de la naturaleza humana, plena de vida, o bien las demostraciones se revelaron insuficientes al tratar de sobrepasar aquello que el entendimiento puede detectar en la experiencia. De este modo se convirtió la metafísica en una palestra de sofismas.

Aquello que, en lo dado, es de procedencia independiente, posee un nú-

cleo irreductible al conocimiento, y los contenidos de la experiencia que se hallan separados por su origen no pueden desembocar uno en otro. Por esto la metafísica se ha visto inundada de falsas deducciones y antinomias. Así surgieron, en primer lugar, las antinomias entre el intelecto que calcula con magnitudes finitas y la intuición, antinomias propias del conocimiento de la naturaleza exterior. La metafísica de la antigüedad fué ya palenque de estas antinomias. No se puede alcanzar, mediante la construcción conceptual, lo continuo en el espacio, en el tiempo y en el movimiento. Tampoco se puede explicar la unidad del mundo y su expresión en la conexión inteligible de leyes y formas universales mediante un análisis que disocia en elementos y una síntesis que compone con estos elementos. El carácter cerrado de la imagen intuitiva es cancelado constantemente por el carácter ilimitado de la voluntad de conocer que la sobrepasa. Se añaden otras antinomias cuando la representación conceptual trata de acoger en su conexión las unidades psíquicas de vida entrelazadas en el curso cósmico, y el conocimiento trata de someterlas a su sistema. Así nacieron, en primer lugar, las antinomias teológicas y metafísicas de la Edad Media, y cuando la época moderna intentó conocer el acontecer psíquico en su conexión causal se presentaron dentro del tratamiento metafísico de la psicología las contradicciones entre el pensamiento calculador y la experiencia interna. Estas antinomias no pueden ser resueltas. No existen para la ciencia positiva y la teoría del conocimiento esclarece su origen subjetivo. Por esta razón no perturban la armonía de nuestra vida espiritual. Pero han destrozado la metafísica.

Si el pensamiento metafísico, a pesar de estas contradicciones, quiere conocer realmente el sujeto del mundo no podrá obtener otra cosa que logismo. Toda metafísica que, pretendiendo conocer el sujeto del curso cósmico, busca en él algo distinto de una necesidad inteligible desemboca en una contradicción patente entre su meta y los recursos de que dispone. El pensamiento no puede encontrar en la realidad otra cosa distinta que conexión lógica. Pues a nosotros no se nos da inmediatamente más que el contenido de nuestra autoconciencia y no podemos, por lo tanto, penetrar directamente en lo interior de la naturaleza. Cuando tratamos de formarnos de ésta una idea que sea independiente del logismo, nos hallamos abocados a transferir a ella nuestro propio interior. Pero esto no puede ser más que un juego poético de figuración analógica que interpone en el curso natural ora las simas y potencias oscuras de nuestra vida anímica, ora la reposada armonía de la misma, la clara y libre voluntad, la fantasía creadora. De aquí que, a los sistemas metafísicos con esta orientación, no les corresponde, considerados científicamente, más que el valor de una protesta contra la conexión mental necesaria. Así preparan el conocimiento de que en el mundo se contiene algo más y diferente. En esto radicaba la significación pasajera

de la metafísica de Schopenhauer y de los escritores afines. En el fondo no es más que una mística del siglo XIX y una protesta viva, voluntariosa, contra toda metafísica como ciencia consecuente. Cuando, por el contrario, el conocimiento se halla decidido a apoderarse del sujeto del curso natural por el principio de razón suficiente, y descubre como núcleo del mundo la conexión mental, entonces no existe para la metafísica ni el Dios de la religión ni la experiencia de la libertad.

### *El entendimiento no puede determinar unívocamente los hilos que sostienen la conexión metafísica del mundo*

Proseguimos. La metafísica puede establecer el encadenamiento de las experiencias internas y externas sólo mediante sus representaciones conceptuales de una especial conexión interna. Y cuando consideramos estas representaciones resulta de nuevo la imposibilidad de la metafísica. Porque tales representaciones son inaccesibles a una clara determinación unívoca.

El proceso de diferenciación en el cual la ciencia se separa de los otros sistemas culturales se nos mostró como el de un progreso gradual. El nexo efectivo del conocimiento no se desprendió de una vez de su vinculación a todas las fuerzas del ánimo. La naturaleza que, partiendo de un estado interno, pasaba a otro por una vitalidad inmanente, el principio limitador en el centro del mundo que atrae a la materia y la configura, guardaban no pocas analogías divinas de la teogonía de Hesíodo. ¡Y cuánto tiempo no duró la opinión que explicaba el orden inteligible del universo por un sistema de entidades psíquicas! Penosamente se emancipó el intelecto de esta conexión interna. Poco a poco se fué acostumbrando a arreglarse en la naturaleza con menos almas y vida y a reducir la conexión del curso cósmico a formas cada vez más simples de enlace interno. Por último, se puso también en duda la teleología como forma de una conexión concreta. Quedaron únicamente, como los dos hilos que sostenían en todas sus partes el curso del mundo, la sustancia y la causalidad.

Al repasar el destino de los conceptos de sustancia y causalidad tendremos como resultado la imposibilidad de la metafísica como ciencia.

La conexión mental necesaria coloca la sustancia y la causalidad como magnitudes fijas en la concatenación de las impresiones sucesivas y coexistentes. Le ocurre a la metafísica algo sorprendente. En esa época en que la confianza no le ha sido turbada todavía por la teoría del conocimiento, está convencida de saber lo que hay que pensar tras los conceptos de sustancia y causalidad. Pero la realidad de su historia señala un cambio constante en la determinación de estos conceptos e intentos inútiles para desarrollarlos con una claridad impecable.

Ya nuestra representación de la "cosa" no se presta a la plena claridad.

¿Cómo es posible delimitar la unidad, a la que inhieren numerosas propiedades, estados, acciones y pasiones, de todo esto? ¿Cómo hacer lo mismo entre lo permanente y los cambios? ¿O cuándo podré yo comprobar el punto en el que sigue teniendo lugar una transformación dentro de la misma cosa o que ésta ha dejado ya de ser? ¿Cómo puedo separar en la cosa lo que en ella queda de lo que cambia? ¿Cómo, finalmente, podré imaginar esta unidad persistente asentada en algún lugar de la yuxtaposición espacial? Todo lo espacial es divisible, no contiene jamás, por lo tanto, una unidad indivisible y compacta y, por otra parte, si me imagino desaparecido el espacio desaparecen todas las cualidades sensibles de las cosas. Y tampoco se puede explicar esta unidad por la conjunción de diversas impresiones (en la percepción y en la asociación); pues, en contraste con esto, expresa una copertenencia interna.

Conjurado por estas dificultades se presenta el concepto de sustancia. Como lo mostramos históricamente, nació de la necesidad de abarcar intelectualmente lo firme que suponemos en cada cosa como unidad persistente, y para aplicarlo a la solución de la cuestión consistente en relacionar las cambiantes impresiones a algo permanente en que se hallen trabadas. Pero como no es otra cosa que la elaboración científica de la representación "cosa", no hace sino manifestar con mayor claridad las dificultades inherentes a ésta. El mismo genio metafísico de Aristóteles luchó en vano con estas dificultades. Tampoco ayuda mucho que se considere a esta sustancia como átomo. Porque también con él tenemos que las contradicciones se colocan en ese algo espacial indivisible, en esa cosa en pequeño, y la ciencia natural se debe dar por contenta, cuando constituye el concepto de algo que no puede ya ser analizado en el curso natural, al excluir de su campo estas dificultades: renuncia a su solución. Así, el concepto metafísico de átomo se transforma en un mero recurso conceptual para dominar las experiencias. Tampoco se resuelven las dificultades cuando se coloca la sustancia de las cosas en su forma. Hemos visto cuán en vano peleó la metafísica de las formas sustanciales con las dificultades de este concepto y la ciencia, defendiendo sus fronteras contra lo inexplorable, se tiene también que limitar a tratar a este concepto como un mero símbolo de una realidad que se ofrece al conocimiento, cuando busca la conexión de los hechos, como unidad objetiva, pero que resulta irreductible en su contenido real.

Y en el núcleo del concepto mismo de sustancia, ya lo refiramos a átomos o a formas naturales, reside una dificultad insuperable. La ciencia de una conexión mentalmente necesaria del mundo exterior empuja a tratar esta sustancia como una magnitud fija y a asentar el cambio y el devenir en las relaciones de estos elementos. Pero en cuanto este método pretende ser algo más que la construcción auxiliar de condiciones para poder pensar la conexión natural, tan pronto como se quiere sacar de ahí una determina-

ción sobre el ser metafísico de lo sustancial, se produce un juego de despropósitos. El cambio interno se coloca ahora en el acontecer psíquico, aquí es donde se enciende el color y resuena el sonido. Entonces podemos elegir entre enfrentar al mecanismo rígido de la naturaleza la vida interna del acontecer psíquico, y renunciar así a la unidad metafísica de la conexión cósmica que buscábamos, o considerar los elementos inmutables en su verdadero valor de conceptos auxiliares.

Sería fatigoso hacer ver cómo el concepto de causalidad padece parejas dificultades. Tampoco en este caso la mera asociación nos puede explicar la idea del vínculo interno y, sin embargo, el entendimiento no puede trazar una fórmula en la cual, a base de elementos sensibles o intelectuales claros, se estableciera un concepto que expresara el contenido de la noción de causa. Y así la causalidad se convierte de concepto metafísico en puro medio auxiliar para el dominio de las experiencias internas. Porque la ciencia natural sólo puede reconocer como partes integrantes de la conexión cognoscitiva aquello que se pueda ilustrar con elementos de la percepción externa y las operaciones del pensamiento sobre los mismos.

Si la sustancia y la causalidad no pueden ser consideradas como formas objetivas del acaecer natural, en este caso la ciencia que trabaja con elementos preparados intelectual y abstractamente podría conservarlos, por lo menos, como formas *a priori* de la inteligencia. La teoría del conocimiento de Kant, que utilizó las abstracciones de la metafísica con propósito gnoseológico, creyó prudente quedarse aquí. En ese caso los conceptos harían posible, por lo menos, una conexión firme de los fenómenos, si bien subjetiva.

Si estos conceptos fueran formas de la inteligencia, en tal caso tendrían que ser completamente transparentes para ella. Casos de semejante transparencia los tenemos en la relación del todo con las partes, en el concepto de igualdad y diferencia; en ellos no existe disputa alguna sobre la interpretación de los conceptos: *B* no puede pensar bajo el concepto de igualdad sino lo mismo que *A*. Los conceptos de causalidad y sustancia no son, visiblemente, de esta clase. Poseen un oscuro núcleo de una facticidad no reducible a elementos sensibles o intelectuales. No pueden ser analizados unívocamente en sus elementos como los conceptos numéricos; como que su análisis ha desembocado en disputas interminables. ¿Pues cómo sería posible concebir un sustrato permanente en el que cambian las propiedades y actividades, sin que lo activo mismo experimente cambios en sí, cómo sería captable esto por el entendimiento?

Si la sustancia y la causalidad fueran tales formas *a priori* de la inteligencia, dadas, por lo tanto, con la inteligencia misma, entonces jamás se podría prescindir de ningún componente de estas formas mentales ni cambiarlo por otros. Pero, como vimos, la representación mítica supuso en las

causas una vida libre y una fuerza anímica que ya no encontramos en nuestra idea de una causa para el curso natural. Los elementos que primitivamente fueron acogidos por la noción de causa han ido menguándose constantemente, y otros han ido ocupando su lugar en un proceso de adaptación de la representación original al mundo exterior. Estos conceptos cuentan, pues, con una historia de su desarrollo.

Dentro de esta consideración fenomenológica de la metafísica no podemos sino presentar como una posibilidad la razón misma por la cual las ideas de sustancia y causalidad son incapaces de una clara y unívoca determinación, razón que luego habrá de exponerse en la teoría del conocimiento. El origen vivo de estos conceptos se halla en la totalidad de las fuerzas de nuestro ánimo, en la plena y viva autoconciencia que experimenta la acción de lo "otro". No es menester suponer una transferencia interior desde la autoconciencia al mundo exterior, inerte, por medio de la cual este último cobraría vida en la representación mítica. Lo "otro", puede haberse dado en la autoconciencia tan originariamente como el "mismo", en calidad de realidad viva actuante. Pero lo que se da en la totalidad de las fuerzas de la vida nunca puede ser explicado exhaustivamente por la inteligencia. El proceso de diferenciación del conocimiento en la ciencia en progreso puede ir prescindiendo en su proceso de abstracción cada vez de más elementos de este algo vivo, pero el núcleo irreductible queda. Así se explican todas las propiedades que han mostrado estos dos conceptos de sustancia y causalidad en el transcurso de la metafísica, y se puede ver también que en el futuro cualquier artificio del entendimiento será impotente frente a estas propiedades. Por eso una ciencia natural auténtica tratará a estos conceptos como meros signos de una *x* requerida por su cálculo. Este método tiene que completarse con el análisis de la conciencia que nos muestre el valor original de estos signos y las razones por las cuales son necesarios en el cálculo científico-natural.

Las ciencias del espíritu se hallan en otra situación con respecto a estos conceptos. Mantienen de estos conceptos de sustancia y causalidad sólo lo legítimo, lo que está dado en la autoconciencia y en la experiencia interna, y los desprenden de todo lo que en ellos procede de su adaptación al mundo exterior. Por eso no necesitan hacer ningún uso directo de estos conceptos para determinar sus objetos. Semejante uso les ha perjudicado a menudo y no les ha servido en ningún punto. Porque estos conceptos no le pueden decir al investigador de la naturaleza humana algo más sobre ésta que lo dado en la autoconciencia, de donde proceden ellos mismos. Aun en el caso en que el concepto de sustancia se pudiera aplicar al alma, no por eso serviría para fundamentar la inmortalidad dentro de un orden de ideas religiosas. Si referimos el origen del alma a Dios, lo que nació puede perecer o lo que procedió de un proceso de emanación puede ser reasumido en

la unidad. Si excluimos el supuesto de una creación o de una irradiación de sustancias anímicas a partir de Dios, entonces la sustancia anímica reclama un orden ateo del mundo: las almas, ya solas ellas o independientes junto a Dios, son dioses no nacidos.].

*No es posible demostrar una determinada representación conceptual de la conexión cósmica*

Al proseguir la metafísica con su tarea surgen de las condiciones de la misma nuevas dificultades que hacen imposible una solución. No es demostrable una interna conexión objetiva de la realidad con exclusión de las restantes. Venimos a corroborar en otro punto que la metafísica como ciencia es imposible.

Pues o bien esta conexión se deriva de verdades *a priori* o se detecta en lo dado. Una derivación *a priori* es imposible. Kant ha sacado la última consecuencia de la metafísica en la dirección de abstracciones progresivas, desarrollando realmente un sistema de conceptos y verdades *a priori* que ya tentó al espíritu de Aristóteles y al de Descartes. Pero ha demostrado de manera incontrovertible que también en estas condiciones "el uso de nuestra razón no alcanza más que a objetos de experiencia posible". Sin embargo, la cuestión de la metafísica ni siquiera se presenta tan favorable como la supone Kant. Si la causalidad y la sustancia no son conceptos unívocamente determinables sino la expresión de hechos irreductibles de la conciencia, entonces se substraen por completo a ser utilizados para la deducción mentalmente necesaria de una conexión cósmica. Si la metafísica se retrotrae de lo dado a sus condiciones tenemos, si se prescinde de las ocurrencias arbitrarias de la filosofía natural alemana, que existe un acuerdo respecto al curso natural cuando su análisis lo reduce a partículas materiales que actúan entre sí según leyes y que serían las condiciones últimas necesarias para la ciencia natural. Pero ya vimos que no existe enlace posible entre la naturaleza de estos átomos y los hechos de su interacción, la ley natural y las formas naturales. Vimos también que no existe ninguna semejanza entre tales átomos y los elementos psíquicos que se presentan en el curso cósmico como individuos incomparables, que experimentan, dentro de ese curso, internos cambios vivos y acaban por desaparecer. Por lo tanto, tenemos que los conceptos últimos a que llegan las ciencias de lo real no contienen la unidad del curso cósmico. Ni los átomos ni las leyes son sujetos reales del proceso natural. Porque los sujetos que forman la sociedad nos son dados mientras que el sujeto de la naturaleza o la pluralidad de sus sujetos no están en este caso, pues sólo poseemos la imagen del curso natural y el conocimiento de su conexión exterior. Pero este curso natural mismo, junto con su conexión, no es más que fenómeno para nuestra conciencia. Los sujetos

que subsumimos en él en calidad de partículas materiales, pertenecen también a lo fenoménico. Son nada más conceptos auxiliares para la representación de la conexion en un sistema de determinaciones predicativas, que constituyen la naturaleza, de las propiedades, relaciones, cambios, movimientos No son, por lo tanto, mas que una parte del sistema de determinaciones predicativas cuyo sujeto real permanece desconocido.

Una metafisica que sepa renunciar y que se reduzca a enlazar en un todo representable los conceptos últimos a que han llegado las ciencias empíricas, no podia superar jamás ni la relatividad del círculo empírico que estos conceptos representan ni la de la situacion y la constitución de la inteligencia que agrupa en un todo las experiencias Al mostrar nosotros esto se manifiesta de nuevo, por otros dos lados, que la metafísica como ciencia es imposible.

/La metafísica nunca supera la relatividad del círculo empírico de donde se han recogido sus conceptos./En los conceptos últimos de las ciencias se expresan las condiciones de "pensabilidad" para un número determinado de facticidades fenoménicas dadas, que constituyen el sistema de nuestra experiencia. Ahora bien, la idea de estas condiciones ha cambiado con el incremento de nuestras experiencias. La antiguedad no conocía una conexión de los cambios segun leyes que hoy engarza las experiencias en un sistema. Por eso, la idea que nos hacemos de esas condiciones posee siempre un valor sólo relativo, es decir, no designa una realidad sino *entia rationis*, entes de razón, que hacen posible el dominio del pensamiento y la intervención del mismo en una limitada conexión dada de fenómenos. Si nos imaginamos una brusca ampliacion de la experiencia humana, entonces estos entes de razón, que tienen que expresar las condiciones de estas experiencias, tendrían que adaptarse a esa ampliación, ¿quién podría decir hasta dónde habrían de llegar los cambios? Y si se busca una conexión unitiva para estos conceptos ultimos el valor cognoscitivo de la hipótesis así nacida no podría ser mayor que el que ofrece su fundamento. El mundo metafísico que emerge tras los conceptos auxiliares de la ciencia natural es también un ente de razón en segunda potencia. ¿No se confirma esto con toda la historia de la metafísica moderna? La sustancia de Spinoza, los átomos de los monistas, los mónadas de Leibniz, los "reales" de Herbart, confunden las ciencias de la naturaleza al transferir al curso natural elementos que proceden de la interna vida psíquica, y menguan la vida espiritual al buscar una conexión natural en la voluntad. No pueden cancelar la dualidad entre la visión del mundo atómico-mecánica y la que parte del todo, dualismo que atraviesa toda la historia de la metafísica.

/La metafísica tampoco supera la limitada subjetividad de la vida anímica que es inherente a toda trabazón metafísica de los conceptos metafísicos últimos./Esta afirmación contiene dos proposiciones. Se produce una re-

presentación conceptual unitaria del sujeto del curso cósmico sólo por la mediación de aquello que la vida anímica interpola. Pero esta vida anímica se halla en desarrollo constante, incalculable en sus despliegues ulteriores, históricamente relativa y limitada en cada punto e incapaz, por lo tanto, de enlazar los conceptos últimos de las ciencias particulares de un modo objetivo y definitivo.

Pues ¿qué significa la "representabilidad" o "pensabilidad" de esos hechos últimos a los que llegan las ciencias particulares, tal como la metafísica trata de establecerlas? Si la metafísica pretende reunir estos hechos en una representación conceptual aprehensible dispone para este fin únicamente del principio de contradicción. Pero allí donde se dé una contradicción entre dos condiciones del sistema de las experiencias es menester un principio positivo que decida entre las dos proposiciones contradictorias. Cuando un metafísico afirma que sólo sobre la base de este principio de contradicción puede enlazar en una unidad que los haga pensables los hechos últimos a que llega la ciencia, siempre se puede señalar la presencia de pensamientos positivos que han guiado en secreto sus decisiones. Pensabilidad, por lo tanto, parece significar más, en este caso, que falta de contradicción. De hecho los sistemas metafísicos establecen su conexión valiéndose de medios de otra más poderosa positividad. Pensabilidad no es, en este caso, más que una expresión más abstracta de representabilidad, pero ésta no quiere decir sino que el pensamiento, cuando abandona el suelo firme de la realidad y del análisis, sigue guiado, sin embargo, por los residuos de lo contenido en ella. Dentro del ámbito de esta representabilidad aparece a veces lo contrapuesto como igualmente posible y hasta necesario. Una conocida frase de Leibniz nos dice que las mónadas no tienen ventanas, y Lotze observa con razón: "No me habría extrañado que Leibniz hubiera enseñado lo contrario con la misma imagen, diciendo que las mónadas tienen ventanas a través de las cuales entran en comunidad sus estados internos, y esta afirmación tendría aproximadamente las mismas razones o acaso mejores que la preferida por él."[371] Unos metafísicos consideran que sus partículas materiales son capaces, cada una por sí, de actuar o de padecer actuaciones, otros creen que la interacción bajo leyes comunes no es pensable más que en el supuesto de una conciencia que enlace a todos los seres singulares. Por todas partes la metafísica, como reina de un reino de sombras, no maneja más que sombras de antiguas verdades, de las cuales unas le prohiben pensar algo y otras se lo mandan. Estas sombras de entidades que guían en secreto a la representación conceptual y hacen posible la representabilidad, o bien son imágenes de la materia que se da en los sentidos o representaciones de la vida psíquica que se ofrece en la experiencia interna. El carácter feno-

[371] LOTZE, *System der Philosophie*, II, 125.

ménico de las primeras ha sido reconocido por la ciencia moderna y por eso la metafísica materialista, en cuanto tal, ha caído en descrédito. Cuando se trata realmente del sujeto de la naturaleza y no meramente de determinaciones predicativas como nos las ofrecen el movimeinto y las cualidades sensibles, en ese caso son las representaciones de la vida psíquica las que, casi siempre en forma tácita pero a veces en forma consciente, deciden acerca de lo que es pensable o no como conexión metafísica. Es lo mismo que Hegel convierta la razón cósmica en el sujeto de la naturaleza o que Schopenhauer nos hable de una voluntad ciega, Leibniz de mónadas con representaciones, Lotze de una conciencia abarcadora y mediadora de toda interacción, y ya pueden finalmente los monistas recientes alumbrar en cada átomo la vida psíquica: siempre nos las habemos con imágenes del propio yo; imágenes de la vida psíquica han guiado al metafísico al decidir sobre la "pensabilidad" y su poder secreto le transformó el mundo en un enorme y fantástico reflejo de su propio yo. Porque este es el final: el espíritu metafísico se reproduce a sí mismo en una ampliación enorme y fantástica, como mostrando una segunda faz.

Así, la metafísica, al final de su trayectoria, confluye con la teoría del conocimiento, que tiene por objeto al sujeto captador mismo. La transformación del mundo en el sujeto captador que tiene lugar en estos sistemas modernos significa tanto como la eutanasia de la metafísica. Novalis relata el cuento de un joven poseído por el anhelo de penetrar en los secretos de la naturaleza; abandona a su amada, recorre muchos países para hallarse en presencia de la gran diosa Isis y contemplar su maravilloso rostro. Por fin, se encuentra ante la diosa de la naturaleza, levanta el brillante y ligero velo y... la amada cae en sus brazos. Cuando el alma parece estar a punto de descubrir el sujeto del curso natural, sin velos ni atavíos, encuentra en este sujeto a sí mismo. Esta es de hecho la última palabra de toda metafísica, y se puede decir que, después que en los últimos siglos se ha expresado en todos los idiomas, el del entendimiento, el de la pasión, el del ánimo profundo, tampoco parece que en esta última dirección tenga todavía algo importante que decir.

Proseguimos, con ayuda de la segunda proposición. Este contenido personal de la vida anímica se halla en una transformación constante, histórica, imprevisible, relativa, limitada, y por eso no puede facilitar una unidad de las experiencias universalmente válida. Es el conocimiento más profundo a que llegó nuestra fenomenología de la metafísica en oposición a esas construcciones de épocas de la humanidad. Cada sistema metafísico es tan sólo representativo de la situación en la cual un alma ha mirado a los enigmas del mundo. Tiene el poder de hacernos presente otra vez esta situación y la época, los temples de ánimo, el modo como los hombres se veían a sí mismos y a la naturaleza. Esto lo hace en forma más fundamental y completa que

las obras poéticas, en las cuales la vida sentimental gobierna, según sus leyes, personas y cosas. Pero con el cambio de la situación histórica de la vida anímica se cambia también el contenido espiritual que da unidad y vida a un sistema metafísico. Y nos es imposible determinar los límites de este cambio ni predecirlo en cuanto a su dirección.

El griego de la época de Platón o de Aristóteles se hallaba vinculado a un determinado modo de representar las causas primeras; se desarrolló la visión cristiana del mundo, y fué como si se hubiese derrumbado un muro tras el cual se abrieron nuevas perspectivas para representarse esas causas primeras. Para una cabeza medieval el conocimiento de las cosas humanas y divinas se hallaba ultimado en sus rasgos fundamentales, y ningún hombre del siglo XI en Europa tuvo una idea de que la ciencia fundada sobre la experiencia se hallaba destinada a transformar el mundo; pero ocurrió lo que nadie podía imaginarse, y surgió la moderna ciencia experimental. Por eso tenemos que decirnos, también, que no sabemos lo que se esconde tras los muros que todavía nos rodean. La vida anímica misma es la que cambia en la historia de la humanidad y no sólo esta o aquella representación. Y esta conciencia de los límites de nuestro conocimiento, tal como se deduce de la inspección histórica del desarrollo de la vida anímica, es otra y más honda que la que tenía Kant, para quien, a tenor con el espíritu del siglo XVIII, la conciencia metafísica no tenía historia.

El escepticismo, que acompañó a la metafísica como su propia sombra, fué capaz de demostrar que nos hallamos como encerrados en nuestras propias impresiones, que, por lo tanto, no conocemos las causas de las mismas y no podemos pronunciarnos sobre la constitución real del mundo exterior. Todas las impresiones sensibles son relativas y no permiten ninguna conclusión sobre aquello que las produce. Hasta el mismo concepto de causa es una relación trasladada por nosotros a las cosas y para cuya aplicación al mundo exterior no existe título jurídico. Además, la historia de la metafísica ha mostrado que no se puede pensar algo claro respecto a la relación entre el pensamiento y los objetos, ya se la conciba como identidad o paralelismo, como concordancia o correspondencia. Porque una representación no puede ser igual a una cosa en la medida en que se conciba a ésta como una realidad independiente de ella. No es la cosa introducida en el alma y no es posible confrontarla con el objeto para ver si se adecua a él. Si debilitamos el concepto de igualdad al punto de semejanza, tampoco este concepto en su sentido justo puede ser empleado aquí: la representación de concordancia o adecuación se pierde, por lo tanto, en la indeterminación. El heredero legítimo del escéptico es el teórico del conocimiento. Hemos llegado a los límites en que ha de comenzar el libro próximo, nos hallamos ante el punto de vista gnoseológico de la humanidad. Porque la moderna conciencia científica se halla condicionada, por un lado, por el hecho de

las ciencias particulares relativamente independientes, por otro, por la posición gnoseológica del hombre con respecto a sus objetos. El positivismo ha construído su fundación filosófica apoyándose, sobre todo, en el primer aspecto, y la filosofía trascendental en el segundo. En el punto de la historia intelectual en que desemboca y termina la actitud metafísica del hombre es donde comenzará el libro siguiente, y tratará de exponer la historia de la moderna conciencia científica en su relación con las ciencias del espíritu, tal como se halla condicionada por la posición gnoseológica respecto a los objetos. Esta exposición histórica nos tendrá que mostrar, además, cómo los vestigios de las épocas metafísicas sólo lentamente se superan y, por lo tanto, sólo muy poco a poco se sacan las consecuencias de la actitud gnoseológica. Nos hará ver cómo, aun dentro de la fundación gnoseológica, sólo muy tarde, y de una manera muy incompleta, se ha podido prescindir de las abstracciones legadas por la historia de la metafísica. Así nos conducirá al punto de vista psicológico, que trata de resolver el problema del conocimiento, no partiendo de la abstracción de una inteligencia aislada, sino de la totalidad de los hechos de conciencia. Porque en Kant se verificó únicamente la disolución de las abstracciones creadas por la historia de la metafísica recorrida por nosotros; ahora se trata de captar, sin prejuicios, la realidad de la vida interior y, partiendo de ella, de establecer lo que la naturaleza y la historia son para esta vida interior.

# APÉNDICES

# ÍNDICE GENERAL

Prólogo del traductor ........ VII

El sueño de Dilthey (Documentos autobiográficos) ........ XV

Dedicatoria ........ XXXII

Prólogo ........ 3

LIBRO PRIMERO

## INTRODUCCIÓN

*Ojeada sobre la conexión de las ciencias particulares del espíritu que hace ver la necesidad de una ciencia fundamentadora*

I. Propósito de esta introducción a las ciencias del espíritu ..... 11

II. Las ciencias del espíritu constituyen un todo autónomo frente a las ciencias de la naturaleza ........ 13

III. La relación de este todo con las ciencias de la naturaleza ..... 22

IV. Visiones de conjunto de las ciencias del espíritu ........ 29

V. Su material ........ 33

VI. Tres clases de enunciados en ellas ........ 35

VII. Cómo se van destacando las ciencias particulares de la realidad histórico-social ........ 37

VIII. Ciencias acerca del individuo, que es el elemento de esta realidad ........ 38

IX. Posición del conocimiento frente a la conexión de la realidad histórico-social ........ 44

X. El estudio científico de la articulación natural de la humanidad y de cada uno de los pueblos ........ 48

XI. Distinción entre otras dos clases de ciencias particulares .... 50

XII. Las ciencias acerca de los sistemas culturales ........ 57

Las relaciones entre los sistemas culturales y la organización exterior de la sociedad. El derecho, *59*.—El conocimiento de los sistemas culturales. La ética es una ciencia acerca de un sistema cultural, *65*.

XIII. Ciencias que estudian la organización externa de la sociedad.. 70

Los fundamentos psicológicos, *70*.—La organización externa de la sociedad como hecho histórico, *75*.—Objeto de la exposición teórica de la organización externa de la sociedad, *80*.

XIV. La filosofía de la historia y la sociología no son verdaderas ciencias ..... 90

XV. Su tarea es insoluble ..... 96

Determinación de la tarea de la ciencia histórica en conexión con las ciencias del espíritu, *96*.

XVI. Sus métodos son falsos ..... 106

XVII. No conocen la relación de la ciencia histórica con las ciencias particulares de la sociedad ..... 111

XVIII. Expansión y perfeccionamiento de las ciencias particulares... 114

XIX. La necesidad de una fundación gnoseológica de las ciencias particulares del espíritu ..... 117

LIBRO SEGUNDO

## LA METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU. SU ESPLENDOR Y SU OCASO

SECCIÓN I

### *EL REPRESENTAR MITICO Y EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EN EUROPA*

I. La tarea que surge de los resultados que nos proporciona el libro primero ..... 123

II. El concepto de la metafísica. El problema de su relación con las manifestaciones afines ..... 127

III. La vida religiosa como fondo de la metafísica. La época de la representación mítica ..... 134

IV. El nacimiento de la ciencia en Europa ..... 141

V. Carácter de la ciencia griega más antigua ..... 145

## SECCIÓN II

### *LA ETAPA METAFÍSICA EN EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS ANTIGUOS*

I. Se prueban puntos de vista metafísicos diferentes que se revelan a su tiempo como incapaces de un desarrollo ulterior .... 148

II. Anaxágoras y el nacimiento de la metafísica monoteísta en Europa .... 156

III. La concepción mecánica del mundo fundada por Leucipo y Demócrito. Las causas de su impotencia pasajera frente a la metafísica monoteísta .... 166

IV. La época de los sofistas y de Sócrates. Se introduce el método para establecer la base del conocimiento .... 171

V. Platón .... 176

Avance del método metafísico, *176.*—La teoría de las formas sustanciales del cosmos penetra en la metafísica monoteísta, *178.*—Cómo se fundamenta esta metafísica de las formas sustanciales. Su cierre monoteísta, *182.*

VI. Aristóteles y el establecimiento de una metafísica separada... 188

Las condiciones científicas, *188.*—La separación de la lógica con respecto a la metafísica y su relación con ella, *191.*—Establecimiento de una ciencia metafísica independiente, *194.*—La conexión metafísica del mundo, *196.*—Metafísica y ciencia natural, *202.*—La divinidad como el objeto último y supremo de la metafísica, *204.*

VII. La metafísica de los griegos y la realidad histórico-social .... 209

VIII. Disolución de la metafísica en el escepticismo. Los pueblos antiguos entran en la etapa de las ciencias particulares ...... 227

El escepticismo, *227.*—La metafísica postaristotélica y su carácter subjetivo, *232.*—La autonomía de las ciencias particulares, *236.*

## SECCIÓN III

### *ETAPA METAFÍSICA DE LOS PUEBLOS MODERNOS DE EUROPA*

I. Cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica .......... 240

II. San Agustín .... 245

III. La nueva generación de pueblos y su etapa metafísica ...... 256

IV. Primera época del pensamiento medieval ... .... 261

La antinomia entre la noción del Dios todopoderoso y omnisciente y la noción de la libertad del hombre, *266*.—Las antinomias en la noción de Dios según sus propiedades, *273*

V. Se enlaza la teología con el conocimiento natural y con la ciencia aristotélica acerca del cosmos ........ 278

VI. Segunda época del pensamiento medieval ........... 287

1. Cobra su acabado la metafísica de las formas sustanciales, *287*.—2. Fundación racional del mundo trascendente, *289*.—3. Contradicción interna de la metafísica medieval que tiene sus raíces en el enlace de la teología con la ciencia del cosmos, *301*.—Carácter de los sistemas que así surgen, *301*.—Antinomia entre la noción del intelecto divino y la noción de la voluntad divina, *302*.—Antinomia entre la eternidad del mundo y su creación en el tiempo, *308*.—Estas antinomias no pueden ser resueltas por ninguna metafísica, *310*

VII. La metafísica medieval de la historia y de la sociedad ..... 313

SECCIÓN IV

*SE ABANDONA LA ACTITUD METAFÍSICA DEL HOMBRE ANTE LA REALIDAD*

I. Las condiciones de la conciencia científica moderna 333

II. Las ciencias de la naturaleza ............ 341

III. Las ciencias del espíritu ................. 354

IV. Consideración final acerca de la imposibilidad de la actitud metafísica del conocer ............................ 365

La conexión lógica del cosmos como ideal de la metafísica, *365*.—La contradicción de la realidad con este ideal y la insostenibilidad de la metafísica, *369*.—El entendimiento no puede determinar unívocamente los hilos de la conexión metafísica del mundo, *375*.—No es posible demostrar una determinada representación conceptual de la conexión cósmica, *379*

## APÉNDICES

Prólogo ..... 387

Adiciones a este volumen .... 389

Conexión de la Introducción a las ciencias del espíritu 396

Nota a los apéndices 404

Epílogo 409

ÍNDICE ANALÍTICO 417

ÍNDICE GENERAL 423

Este libro se acabó de imprimir en México, D. F., el día 20 de mayo de 1949, en Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco, 63. De él se tiraron 3,000 ejemplares en papel Chebuco de 48 Kls. y en su composición se utilizaron tipos Janson 10:12 y 8:10. Se encuadernó en Encuadernación Cabrera, Comonfort, 29 A. La edición estuvo al cuidado de *José C. Vázquez.*